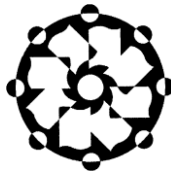


A solas con el universo

Oscar Enrique Muñoz



Mandala Ediciones

A solas con el universo © 2014 Óscar Enrique Muñoz

Publicado por Mandala Ediciones

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o transmitida en forma alguna, electrónica o mecánica, ya sea mediante fotocopias, grabación analógica o digital, ni por cualquier otro medio de almacenamiento y retirada de información sin el permiso por escrito de su editor.

Mandala Ediciones: c/ Treviño, 9, bajo izqda. 28003Madrid. España

Imagen de Portada: Las Pléyades. Foto de Hubblesite.org.

STSci-PRC2004-20

Diseño gráfico: Reiko Iwane

Impreso por Ulzama

Depósito Legal: M-11224-2014

ISBN: 978-84-8352-350-6

De nuevo, para Nur, Álar y Gabriel.

Contenido

Proemio	7
1. ¿Por qué hacer filosofía?	9
2. Ontologías y Axis Mundi	15
3. Ecclesiae	27
4. La realidad es un mito	31
5. Aionios Zoé	39
6. Identidad y diferencia	43
7. Mathesis Universalis	49
8. Vida-inteligencia	53
9. Miserias del platonismo	56
10. Pruebas y evidencias	59
11. Idealismo y materialismo	63
12. Conciencia	69
13. Infinito y apeiron	73
14. Temporalidad e inmortalidad	77
15. Estética	79
16. Genios	81
17. Ataraxía	83
18. Canon literario y narrativas de dominación	87
19. ¿Qué hace que un texto sea un poema?	89
20. Haikai y Zen	93
21. Sasa y Zamani	95
22. Libertad jurídica	97
23. Una sociedad sin dinero	99
24. Persona social crítica	103

25. Politeia	113
Glosario	117
Índice General	127

Proemio

Aún nos queda otra tarde
De íntima filosofía,
Tú, gran sonrisa incitadora.
Desafío en tu inocencia es su belleza.

Después será siempre la noche
Colmada de soles
Susurro de un gran eco enamorado.

Tú y yo entonces como ahora,
A solas con el universo.

¿Por qué hacer filosofía?

La existencia humana es compleja, turbulenta, chapucera y trágica, y sólo admite el pensamiento sistemático con violencia -casi siempre con pobres resultados. Cuando no procedemos sistemáticamente, es incluso peor. Entiendo el pensamiento filosófico como el resultado de un proceso apasionado de mitologización, de creación teórica e interpretación crítica de la experiencia de la vida. Desde mi humanidad, desde la conciencia de esta idea que nuestra especie ha forjado en su evolución, y aglutinando diversas perspectivas en la unidad cambiante de mi persona, miro el pasado y mi propio tiempo como el heredero de una vasta hacienda cuya belleza corre pareja a sus monstruos. Entre tanta gesta y acción, cantos heroicos y largos lamentos, reconozco mi humanidad en la vida de cualquier otro, temiendo al mañana y al presente, construyendo formas nuevas para la vida, ideales y formas simbólicas que conjuren las inevitables incertidumbres.

En muchos momentos, he deseado ser un extranjero en este planeta, he mirado horrorizado nuestra historia,

nuestro presente, y he querido huir a algún no-lugar mejor, lejos de la barbarie y la explotación de unos humanos por otros. No puedo decir que el sentimiento haya desaparecido por completo, si bien, he optado por llegar a términos con lo que soy, como ser individual y como especie, y me comprendo como un proceso simbólico nunca acabado, precariamente cobijado en plena tormenta, y que en medio de grandes dificultades se construye cósmico sobre imposibles fundamentos. Por eso, entiendo la filosofía siempre como antropología filosófica, una antropología que expresa a la vez una forma fundamental de desnudez. Para mí, no hay ninguna *realidad* o *verdad* en el cosmos fuera de las que pueda construir el proceso de la vida-inteligencia. No veo el universo como un gran ser humano, no es ningún Purusha primordial (como diría la mitología hindú) del que han surgido los dioses y las criaturas, ni la obra de una forma de inteligencia autoconsciente que ejecuta sus teoremas. No creo que -como dice la Cábala- el ser humano sea el propósito final de la creación ni que de nosotros dependa la perfección de los mundos y de un pretendido ser supremo. Si hubiera otras formas *superiores* de vida-inteligencia en el universo (aunque no estoy del todo convencido de que entremos en la categoría), sólo podríamos comprenderla en relación a nuestra manera de ser y a la manera de ser de la vida en este planeta, lo que, además de poco alentador [pues al final sería una cuestión política de dominación (ellos o nosotros, o desgastadas narraciones hipócritas sobre la hermandad universal, etc...)], implica-

ría que nuestros mitos serían el metrón para cualquier *first contact*. Mi generación ha crecido mirando a las estrellas. Yo mismo fui en mi adolescencia miembro de la Planetary Society que presidió Carl Sagan, y miramos al espacio esperando escuchar secuencias de números primos que prometiesen acabar con la paletada local, pero la lógica de la dominación militar impuso finalmente sus trompetas sobre los telescopios, de hecho, siempre dominaron, pero mi juvenil pitagorismo musical quiso soñar otra cosa.

Después de muchos fiascos, he despertado un tanto aturdido en la casa de la vida, descubriendo, como decían los sufís, que he estado llamando a puertas con la intención de entrar sin darme cuenta de que ya estaba dentro. El hombre no es la medida de todas las cosas, pero la vida sí lo es: de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son. Lo que decimos que *hay* en el universo, tanto como lo que decimos que *no hay*, sólo tiene sentido en referencia a la vida, y en particular, a las formas simbólicas desarrolladas por el ser humano. El sol, que invariablemente vemos recorrer el cielo, no es comprendido por igual hoy que hace tres mil años, una representación que tampoco coincide con la de los animales y plantas que nos rodean.

Es tan difícil como poco deseable desarrollar una única forma de pensar y vivir en el mundo, si bien, no todas las cosmovisiones tienen la misma validez, pues mientras unas favorecen la vida, otras se lanzan al galope hacia la autodestrucción. El concepto mismo de *mundo*, o *natura-*

leza, o *realidad objetiva exterior* al ser humano no es sino la forma biológicamente necesaria de la síntesis representacional que adopta nuestra intuición sensible, es decir, la determinación de los impulsos sensitivos que nuestro sistema psicobiológico (desarrollado en largos procesos de supervivencia que van más allá de nuestra especie) establece de algo percibido como *no-yo*. Sin embargo, la forma necesaria de tales representaciones es más un conjunto de conceptos que admiten diversas combinaciones e interpretaciones: la forma necesaria de nuestra intuición es una matriz de múltiples determinaciones posibles. La trayectoria evolutiva de las comunidades humanas muestra que tales determinaciones de la experiencia en cosmovisiones se han hecho cada vez más complejas.

La filosofía exige esfuerzo, la tensión que se deriva de hacer un camino propio, por mucho que llevemos una buena carga de provisiones con los pensamientos de los que nos precedieron. Nada nos asegura que lleguemos a alguna parte, o que incluso si llegamos, de que sea de nuestro agrado lo que encontremos allí. ¿Por qué entonces hacer filosofía? La pregunta implica que tenemos elección y que hay alguna manera de justificarla. Sí hay elección, y se trata de una elección evolutiva. Si observamos nuestro pasado, vemos que no siempre hicimos filosofía. La filosofía es una mitología de la ley universal que se comenzó a practicar hace unos 2500 años en Grecia y que hoy se encuentra en claro declive. Su nombre mismo resulta restrictivo, pues el concepto de *sabiduría* presupone una ob-

jetividad del mundo (una manera *verdadera* de ser de las cosas) que no tiene ya mucho sentido. La filosofía se caracteriza por el pensar, o más precisamente, por una actitud de permanente vivir pensando críticamente, cuestionando, construyendo, para desmontar y deshacer cuando sea necesario, es decir, la filosofía desarrolla una vida no automática, liminal. Llamemos como queramos a esta actividad. ¿Por qué hacerla? Porque es una proa evolutiva.

Ontologías y Axis Mundi

La historia de la ontología, conocida bajo el desafortunado nombre de metafísica, se ha convertido en un molesto testigo de la evolución del pensamiento filosófico, pues es documento escrito no sólo de las simplezas de nuestro pasado, sino también de su profunda imbecilidad, ignorancia, prepotencia, violencia y contradictorias intenciones. Estas torpezas no son parte de ningún mal cósmico, sino la suma de las acciones de la vida del grupo, que en sus conflictos y armonías se ajusta a los condicionamientos emocionales de nuestra especie, así como a las restricciones impuestas por una simplona lucha por la supervivencia más allá de lo que una capacidad intelectual como la nuestra haría necesario. Tradicionalmente considerada el meollo de la filosofía, la ontología ha sido campo de disputas y desacuerdos entre los filósofos durante dos milenios y medio. Su declive a partir del alba de la ciencia moderna, parejo al ocaso del cristianismo en Occidente, y su rechazo final en el siglo diecinueve, un abandono casi general desde un amplio espectro de posiciones filosóficas, coincide

con la proclamación de la epistemología como la nueva reina del conocimiento. La primera Crítica kantiana fue su golpe de gracia, si bien, no será hasta después de Nietzsche que el cadáver no se mal entierre. Que hoy perviva como un zombi en las narraciones de dominación, se debe al arraigo con el que vivimos nuestras supersticiones, hundidas a gran profundidad en nuestro sistema neural dopamínico.

Con el hundimiento filosófico de la ontología occidental, se produjo una doble forma de subversión de los valores cristianos que, no obstante, siguieron operando como referentes socio-políticos. Por un lado, está la subversión que hizo el predador darwinismo moral aristocrático, el cual conservó lo suficiente del cristianismo para utilizarlo como arma en su narraciones de dominación (un dique contra revoluciones). En sus excusas morales de competencia y supervivencia del más fuerte, se refugian aún hoy no sólo las clases gobernantes, sino las nuevas élites científico-sacerdotales, punto este que se observa en el impulso mesiánico del positivismo que impregna la ciencia desde finales del siglo diecinueve. Por otro lado, el materialismo dialéctico socialista no solo compartió el fervor mesiánico revolucionario del primer cristianismo, sino que sus mismas estructuras jerárquicas se asemejaban a las tradicionales de la Iglesia. No obstante, a pesar de estas difusas herencias, los mitos cristianos, capaces tan sólo de dar un sentido negativo y nihilista al mundo (al considerarlo siempre supeditado a otra realidad), colapsaron frente al

vitalismo científico, que enfocaba la naturaleza con la misma ambición epistemológica del mundo griego, y ofrecía resultados visibles en la vida cotidiana. En la práctica, el cristianismo sucumbió gracias al acceso de las masas al consumo en la segunda revolución industrial, no por los argumentos de la filosofía que apremiaban a rechazar los absurdos y abusos de los sacros imperios de Occidente. Con mejor nivel de vida, el *otro mundo* comenzó a quedar más lejos e irreal, tanto en sus tormentos como en sus gozos.

La caída del cristianismo ontológico no ha sido sin embargo pareja a la de las monarquías y estados que eran y son sustentados por aquel. El poder de los reyes y gobernantes, que en Europa desde Bonifacio VIII (*Bula Unam Sanctam* de 1302) se ejercía con la venia de los sacerdotes cristianos, puede ser fundamentado sobre cualquier principio ontológico capaz de garantizar una mínima cohesión social y orden. Al igual que el Imperio Mauria de India pudo cambiar su ontología desde el jainismo al budismo sin solución de continuidad, o que el imperio romano mudó los panteones clásicos por los cristianos, o que el confucianismo y el taoísmo fueron sustituidos por el budismo en la dinastía Tang de China (y vuelta atrás después con la dinastía Song), o que el zoroastrismo persa de las élites se convierte en islam, la civilización occidental ha transformado su ontología cristiana sin resquebrajar las estructuras fundamentales de poder. Un axis mundi ontológico es sustituido por otro, lo que conlleva una convulsión pa-

sajera que se resuelve en una estructura política análoga a la anterior en su funcionamiento de estratificación social, aunque no necesariamente en sus principios morales.

Las sociedades contemporáneas mantienen más de un axis mundi en su seno. Por un lado, profesan una ontología científica, sostenida por las instituciones académicas y de investigación, con lenguajes especializados, y por el otro, mantienen viejos sistemas de creencias que cubren algunos anhelos básicos de la psique humana, reducto de las antiguas formas de explotación que sujetan, como formidable columna sobre arena, a la mayor parte de la humanidad. En el mundo occidental, este segundo axis mundi psicológico sigue siendo el cristianismo, incluso entre las posturas más materialistas, pues nuestros mitos psicológicos fundamentales están impregnados de elementos cristianos. El resultado final es la convivencia de dos sistemas de valores, el de la ciencia y el de la vida cotidiana. Ciertamente es que a través de la tecnología, la ontología científica se encuentra más y más difundida entre la población general, pero tanto en las relaciones sociales como en las personales, echamos mano de mitos más antiguos que los que nos proporciona la cosmología de las membranas o las metafísicas de posibles multiversos. En cierto sentido, el estado de la religión en el mundo occidental se asemeja al helénismo, cuando los cultos tomaron un carácter más misterioso y particular, conforme a los usos de una gran ciudad universal que alberga múltiples mitologías en su constitución. Nuestro momento ve al cristianismo reducir sus nú-

meros a favor del ateísmo, pero sobre todo a favor de cultos alternativos y caminos espirituales esotéricos, cualquier mito que dé sentido a la vida.

Este tipo doble de axis mundi no es único de nuestra civilización. Estuvo vigente también, por ejemplo, en el imperio Hitita, con dioses arios para la nobleza (Alalu para los sacerdotes y Teshub, el héroe de la tormenta, para la élite militar) y chtónicos para las clases campesinas, como vemos en el mito de Shanska, la diosa de la fertilidad. La síntesis de ambos ejes la encontramos en el *hieros gamos* de Teshub con Shanska, pilar doble de la estructura social. Hay otros ejemplos en el Imperio de Mali, bajo el príncipe Sundiata, donde la corte era musulmana mientras que el pueblo seguía con ritos del cereal, o en Roma, donde patricios y plebeyos practicaban diferentes cultos.

El doble axis mundi, que comenzó siendo el resultado de la fusión mitológica de diferentes tribus en la ciudad sumerio-acadia (como observamos en el mito de Marduk), siguió siendo fundamental en la constitución de las ciudades universales de imperios como Roma, China o Persia. Los sacerdotes, y la élite militar y burocrática desarrollaron una ontología más abstracta que las poblaciones de campesinos y artesanos. Cuanto más imperial y diversa es una ciudad, mayor es su fragmentación ontológica, si bien, siempre hay un sistema de valores que aglutina a los demás, y que es, precisamente, el del grupo social dominante. Tal sistema tiene que ser capaz de hacer funcionar la ciudad en todas sus dimensiones económicas, es decir, de

definir claramente las funciones de cada grupo social. Hasta la aparición de la ciencia moderna, los valores de la élite sacerdotal mantenían ontologías compatibles con las del pueblo, pues las contradicciones míticas se resolvían armónicamente en sus bases teístas comunes, en la raíz mitológica compartida de mitos con dioses supremos, ya fuesen uránicos o cthónicos.

Sin embargo, en la ciudad global, el doble eje lo conforman dos mitos incompatibles, el ontológico-científico y el psicológico, mito ecléctico este último que mal funde elementos de psicología transcendental tradicional, psicología popular y elementos de psicología científica. El difícil punto de encuentro de ambos ejes se da en la mitología del dinero, que permite una racionalización total las acciones económicas y sociales en términos de las emociones básicas. El dinero, entra en la psicología como metáfora de la energía, y conecta a nivel más básico con nuestros condicionamientos celulares, recorriendo una amplia gama de impulsos básicos que tienen que ver con la perpetuación de la especie. Como *efecto perverso*, la ontologización del dinero genera mundos psicológicos nuevos, volátiles, violentos y sin voluntad política, que desestabilizan el funcionamiento social (fenómeno observable ya en los viejos imperios agrícolas de la antigüedad): el tejido de la ciudad se deshace bajo el peso de la ontología comercial centrífuga que la mantiene. Así, en la ciudad global, la actividad económica descentralizada requiere una reformulación de los conceptos de *territorialidad* y *autoridad* adaptables a

un mercado global, una redefinición cosmopolita que valore la existencia en los términos racionales del dinero. Curiosamente, la descentralización de la actividad económica no ha sido pareja a una descentralización de beneficios, que siguen gestionados desde las élites monetarias de unas pocas ciudades que controlan los movimientos de los mercados. Por un lado, la ciudad global se extiende más allá de sus fronteras territoriales a través de una red informática que cohesiona su axis monetario, haciendo obsoletas las nacionalidades construidas a partir de la ciudad universal. Por otro, la ciudad global requiere ejércitos nacionales, financiados por el grueso de la comunidad, que sirvan de instrumento político para sus intereses. La ciudad global es internacional en su afán de explotación de los recursos, pero no en su administración. Las ontologías no requieren consistencia interna, sino que basta con que sean capaces de fundamentar valores que perpetúen el orden del grupo.

Las tradicionales ontologías de los ejes míticos de la ley universal han mostrado siempre predilección por los temas que podríamos llamar *discusiones sobre el sexo de los ángeles*. Cuando quitamos los referentes intuitivos y cerramos la semánticidad de un lenguaje de manera formal, la precisión sintáctica del cálculo que así formamos se hace a costa del significado. Toda la matemática no constructiva es prueba de ello, o la física que sobrepasa sus fundamentos empíricos y se lanza a construir teorías indemostrables sobre el origen del universo, cuya formulación definitiva está pendiente de un nuevo acelerador de

partículas más caro y más potente, o simplemente aceptando un nuevo atomismo científico. Mientras los sacerdotes discuten sus mitos científicos, el grueso de la población vive anclado en las viejas creencias, ya sean las animistas, las de las grandes religiones, o las diversas formas de ateísmo doctrinal entre los sectores más educados de la sociedad. Los sacerdotes de la ciudad global tienen sus dioses, las teorías matemáticas de la realidad, como en su momento lo fueron las teorías teológicas de la constitución de los cielos y los *Mes*. El pueblo también tiene los suyos, más concretos, capaces de orientar las acciones económicas cotidianas y de confortar los miedos. Antes, los ritos de la Gran Madre, ahora, acciones comunales equivalentes que son interpretadas acriticamente en narraciones de postmodernidad, siempre un *Lebenswelt* que aglutina inconsistencias bajo el manto congruente de unas emociones básicas que tan sólo persiguen la continuidad del grupo.

En esa ínfima parcela en la que se produjo el destronamiento de las ontologías de la ciudad universal a favor de la epistemología, por obra conjunta de la filosofía y la ciencia, en los *campi* de algunas universidades occidentales, se ha producido una fragmentación ontológica tan útil en los respectivos desarrollos epistemológicos de los diferentes estudios, como restrictiva en relación a una posible interacción de la ciencia con otros ámbitos de la experiencia humana (e incluso para una colaboración flexible entre los diversos nuevos campos que la ciencia va trazando en su recorrido). La fragmentación no obedece a ningún in-

tento de instaurar una ley humana. Así, encontramos micro-ontologías que reproducen viejos patrones (básicamente platonismos y materialismos) sostenidos por las mismas viejas creencias incuestionables, ahora atrincheradas detrás de la respetabilidad supersticiosa de la que goza la ciencia moderna. Se sigue haciendo ontoteología, de forma inadvertida, añeja metafísica envasada en ideología postmoderna.

La pregunta ontológica tradicional ha sido “¿qué hay?”, cuestión que sin duda alguna debemos formularnos en algún momento de nuestra vida, así como las que suelen acompañarla, tales como “¿por qué hay algo en lugar de nada?” o “¿qué es la realidad?”, que son variaciones del mismo asunto. Cada generación vuelve a hacer la pregunta, y cada vez debe ser respondida de nuevo. Si no ocurre esto la filosofía cede paso a la teología, por mucho que se disfrace de ciencia. Claro que uno podría dar hoy la misma respuesta dada hace dos mil años, incluso utilizando herramientas intelectuales nuevas. Las ontologías previas no son necesariamente superadas, como muestra la pervivencia de las ontologías religiosas, o el platonismo, o los materialismos atomista y spinozista, pues no se dispone de evidencias capaces de zanjar las disputas sobre lo que hay, por muy sorprendente que esto nos pueda llegar a parecer cuando lo analizamos desde un punto de vista de *Lebenswelt*. Nuestras ontologías han tendido con demasiada frecuencia a desbordar el marco de la experiencia vital. El camino iniciado por los filósofos presocráticos en el que se

sustituyeron los mitos teológicos por los nuevos mitos naturalistas no produjo cosmovisiones más próximas a la experiencia ordinaria: el logos heraclitano, los átomos de Demócrito no estaban más próximos a la experiencia del individuo de lo que podrían estarlo los dioses del panteón olímpico. Comparativamente, el método presocrático físico era más claro que su precedente misterioso psicológico, como el de la física contemporánea lo es con respecto al de aquellos primeros intentos de filosofía natural, pero los entramados ontológicos propuestos en todos los casos presentan análogas incertidumbres y dificultades, y traen a colación la importancia de la epistemología a la hora de desentrañar lo que hay. La claridad exige simplicidad, pocos principios a partir de los que construir el edificio de la realidad, fundamentos a partir de los cuales derivar nuestro conocimiento de manera demostrativa. Si no hubiera tal derivación, el número de principios se multiplicaría sin poder integrar la información de forma efectiva para la acción vital. Podríamos pensar que la geometría o la lógica ofrecen el mejor paradigma para el propósito, pero al pensar así estaríamos haciendo una asunción ontológica derivada del método apodíctico. Asumir el bello método axiomático como principio ontológico conlleva creer en la estructura inferencial del universo, y en que un perseverante intelecto humano puede comprenderla, es decir, implica el platonismo y la transcendentalidad. El optimismo de la asunción es tan ingenuo como envidiable, pero al no diferenciar entre la utilidad del principio regula-

tivo de claridad y simplicidad y la reificación ontológica de tal principio, la ontología se enredó sin remedio en la trama teológica de la que ya partía. No obstante, como alternativa, podríamos asumir la necesidad de claridad y sencillez en términos neurofisiológicos: el universo no tiene una estructura inferencial basada en verdades eternas (axiomas), pero nuestro sistema emocional de activación vital (sistema neural dopamínico) opera de manera constructiva derivando sus decisiones de aquellas experiencias exitosas de supervivencia.

La ontología, como cualquier otra actividad humana no es comprensible fuera del ámbito antropológico en el que surge, su dimensión fundamental es vital, es una actividad del bios humano que trata de establecer un centro del universo, un marco referencial para el sentido, y está imbricada en la experiencia, tanto la ordinaria como la liminal. Ontología y epistemología forman un todo indisociable, unidad que sólo podía hacerse evidente con la madurez del pensamiento epistemológico, al alcanzar independencia con respecto a los mitos de la ley universal. Las determinaciones ontoepistemológicas que elabore una filosofía no transcendentalista no son, por tanto, una cuestión meramente jurídica que decide, a la Kant, qué construcciones que se ajustan a una pretendida arquitectónica de la razón y cuáles no. La razón es un proceso vital abierto. La racionalidad de la vida es continua y mutable, y nuestros referentes (desde los más básicos de la intuición temporal que recoge la aritmética) son construcciones de alcance limita-

do. Con ello, no quiero decir que la filosofía pueda renunciar a su acción crítica, sino que debe ser complementada deliberadamente con una acción de construcción teórica: la filosofía es una acción mitopoética.

Ecclesiae

La gran revolución científica ha sido propiciada por el auge de las ciencias de la vida en el siglo XIX. La grandiosa Matemática, antaño la lengua de los dioses, es un conjunto de funciones neurales que si se ven afectadas nos impiden recordar que dos más dos son cuatro, u operar una simple suma de dos números de dos cifras. Es más, hay un tipo de retraso mental que favorece la destreza en la manipulación numérica. Sin embargo, el cambio más radical se ha producido, ya en nuestro siglo, en la manera en la que comprendemos las ideas de grupo e individuo, en la comprensión de que el grupo es la representación de unos protocolos neurales que van vinculados a nuestra supervivencia individual, y que el individuo es una narración social.

Necesitamos al grupo de la misma manera que necesitamos cualquier acción fisiológica, como ya comprendiera Aristóteles, y un sistema neural se encarga de que percibamos dolor cuando no estamos con los demás, y

alegría y bienestar por el mero hecho de estar en compañía de los otros. Este sistema neural está localizado en las mismas áreas donde también se encuentran los sistemas que regulan el cuidado maternal y el sexo. La neurociencia afectiva muestra que las congregaciones humanas son fuentes de opiáceos internos para el individuo, así como que la formación de memorias grupales es favorecida por la oxitocina, neurotransmisor presente en las acciones sexuales. *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, decía el viejo dogma de la Iglesia Católica, *fuera de la Iglesia no hay salvación*, o salud, u opio. El postulado de Marx ha resultado ser literal, pero aplica también a las iglesias no tradicionales que religan con el grupo: el partido, la revolución, las masas, la televisión. La misma Iglesia Católica se encargó siempre de que su adagio, un lema que suscribiría cualquier grupo humano, se cumpliera al pie de la letra, quitando la salud de manera directa a cualquiera que la contradijera. El grupo es sacrosanto, cualquier mono lo sabe, pero no el grupo rival. Naciones e Iglesias tradicionales ceden hoy bajo el peso de las comunidades virtuales en nuestra nueva Edad Media, donde se gestan variaciones de los mitos tradicionales alentadas por el peso de los opiáceos internos y la sexual oxitocina. Estas luchas de poder entre señores feudales (corporaciones) y reyes (naciones) por el control de sus masas, son mediadas por la nueva Ecclesia Cibernáutica, como en su momento (en una lejana Europa) fueron arbitradas por la generosa curia romana. Google, Facebook, la industria de

Hollywood, las editoriales y cadenas mediáticas, tienen hoy la última palabra sobre *masallases* y trasmundos, al controlar la memoria colectiva en sus macrorepresentaciones digitalizadas.

Agotado por las recurrentes metafísicas de la ley universal, echo de menos una vida mejor que nunca hubo, sin el peso agobiante de las *ecclesiae*: una Atenas que no mate o exilie por no creer en los dioses, un mundo capaz de vivir sin la superstición del dinero, un grupo de hombres libres que encienda fuegos inextinguibles frotando rítmicamente su voz en la poesía.

La realidad es un mito

La mayoría de nosotros despierta a la vida siendo un platónico, creyendo en el dios del que nos hablan nuestros abuelos en los cuentos de antes de dormir. Durante el día infantil, los sentidos empujan con total violencia, y la urgencia del cuerpo, con sus hambres, deseos y ansiedades nos lleva infatigablemente a querer descubrir cuanto integra el mundo, un escenario difuminado que parece extenderse de forma indefinida más allá de nuestra precaria voluntad. La noche, sin embargo, esa eterna urdidora de mitos, nos hace querer eterna bienaventuranza, y nos vamos detrás de cualquier Santa Claus que prometa juguetes. Un universo gobernado por un ser Uno, Bello y Bueno, todo ello con flamantes mayúsculas y mejores intenciones, en el que no hay otro mal que la ignorancia, será siempre el escenario existencial ganador para quien no ha sufrido traumas infantiles excesivos, incluso para quien los sufrió y necesita pensar que las cosas puedan ser de otra manera. Esta segunda opción fue mi caso, pues me educaron en un colegio de agustinos bajo un régimen de dictadura militar. Algo así condiciona inevitablemente tu ontoepistemología,

hasta el punto de que me he pasado la mayor parte de mi vida intentando deshacer una problemática tan intelectualmente simplona como enfermiza. He saltado las piedras para cruzar el río de los mitos en tantas direcciones y sentidos que ya no sé si estoy en la misma margen que empecé. El Mahayana diría que el río es samsara y nadie cruza, pero yo he cruzado, y he vuelto, y he vuelto a cruzar, echado a perder por un fuego filosófico que se aviva año tras año, y que consume las simplonadas metafísicas a gran velocidad. Mi penúltimo puerto fueron los sufís, a quienes guardo un gran afecto, aunque no comparta ya las ansias transcendentales de su amor y su nostalgia. La figura del derviche, que para mí siempre llevó elementos de Zaratustra y Whitman, me despierta ternura y alegría, a la par que un desgarró inmenso. Como la Yasamine de Hafiz, si ha de haber enajenación, que sea la del amor. En cualquier caso, creo haber comprendido los motivos que llevaron a las formulaciones de los pitagorismos, platonismos, empirismos, logicismos, subjetivismos, esteticismos, vitalismos, materialismos y misticismos, y las ventajas que se derivan de adoptar una u otra cosmovisión, pero hoy me resultan insatisfactorias. Hoy observo la existencia mitopoéticamente, intentando formular perspectivas que vayan más allá de los mitos de la ley humana, pero proponiendo una humanización completa para nuestra existencia antes que nada, para después desde allí buscar otras costas.

No es posible establecer un modelo epistemológico definitivo porque no hay un sustrato objetivo independiente

del sujeto que conoce. ¿Podríamos, no obstante, establecer un modelo humano? Las evoluciones y revoluciones en los paradigmas científicos y en las mitologías en general hacen dudar sobre una posible respuesta afirmativa. Nuestra capacidad de simbolización no está fijada, y elaboramos sistemas conceptuales cada vez más complejos. En cualquier caso, necesitamos para funcionar modelos o mitos (ontológicos y epistemológicos) relativamente estables. Nuestras necesidades homeostáticas como organismos nos condicionan a representaciones invariantes que funcionen referencialmente. Nos representamos así referentes absolutos, ya sean objetivos o subjetivos, algo que se encuentre fuera del torbellino de la poiesis, algo incondicionado y primero sobre lo que sostener las cadenas causales (y en general, de orden) que nos constituyen a nosotros como sujeto y al universo como objeto. Para ello, tenemos que proclamar nuestros propios condicionamientos como una necesidad absoluta, como una manera final de ser las cosas. Extrapolamos desde la unidad epistemológica que nos constituye a una unidad ontológica general, y la declaramos incondicionada o absoluta. La contradicción más interesante de este proceso es que, a pesar de declarar tal sustrato incondicionado, pretendemos desvelarlo desde lo condicionado de la ciencia, por la muy arraigada idea de una magia simpática de la matemática y la estructura final de lo incondicionado. Bien es cierto que, a partir del siglo diecinueve, la creencia acerca de la estructura matemática del universo ha ido cediendo paso a la idea de una mayor

independencia de esta ciencia con respecto a la fisis, pero hay grandes sectores de matemáticos que siguen siendo platónicos, y los que no lo son consideran que la fisis misma es un caso particular de diversos campos de la matemática, de la misma forma que la geometría del espacio-tiempo que experimentamos es un caso particular de una de más alcance. Es como si admitiésemos la limitación de nuestras capacidades como sujeto, pero a través de la revelación matemática pudiésemos obviar las carencias y entrar en comunión con lo *objetivo incondicionado*. En los casos más moderados, la ciencia proclama una aproximación asintótica a tal sustrato, muy a la manera de la escolástica medieval cuando hablaba de la participación del hombre en la perfección de Dios. También encontramos afirmaciones que dicen que el mundo se asemeja a un modelo abstracto matemático, cuando menos en algunos aspectos, pero aquí se está olvidando que los modelos que construimos -ya sean matemáticos o lingüísticos generales- se relacionan con las representaciones que hacemos de la fisis (la cual surge como objeto para un sujeto en el apeiron), y no con lo que la fisis pudiera ser en sí. Además, incluso si supusiéramos que matemáticas y fisis son realidades objetivas al margen del ser humano, la prueba de que la matemática es isomórfica con la fisis (o su tesis contraria) no se podría hacer nunca desde las matemáticas ni desde la física, pues la fisis sólo puede entrar en la matemática como símbolo (más o menos complejo), y la matemática en la fisis como concepto de orden, o procedi-

miento sintáctico de intelección. Por último, indicar que no sólo la matemática, sino la ciencia en general, confunde la fisis con el universo (o mundo), cuando este tiene un alcance mayor que aquella, pues dentro de lo que llamamos universo se encuentra, además de la fisis, el mundo de lo humano, la ética, el arte, y en general las complejidades de la vida emocional y la imaginación creadora.

¿Qué es entonces nuestra ciencia? Una forma ordenada, a partir del principio de no contradicción lógica, de concebir nuestra experiencia del mundo, lo que es como decir que se trata de un mito biológico. El fundamento de la lógica no se encuentra en una necesidad final de la materia o de una mente universal creadora, sino en el condicionamiento biológico del principio de no contradicción, principio que considero análogo al que opera en la membrana celular, discriminando entre el *yo* y el *no-yo* orgánico. Con ese mismo principio lógico, pueden darse ordenaciones diferentes del mundo, tal y como muestra la historia de la ciencia, si bien la ventaja de los modelos formalizados elaborados en el mundo moderno sobre otras posibilidades organizativas del pasado es evidente, especialmente en lo que se refiere a la eficiencia y velocidad en el procesamiento de la experiencia acumulada. Pero la ciencia no nos puede dar ningún conocimiento sobre el sustrato o realidad que pretendidamente investiga, pues tal sustrato no es sino su propia creación: en todo momento, la ciencia no es sino un indicador de lo que se puede decir del universo a partir de procesos abstractivos de la experiencia

cada vez más complejos. La ciencia nos acompaña en nuestra evolución como una herramienta vital, pero no es la clave para *encontrar* o crear el sentido de la existencia, cuya naturaleza no es meramente objetiva, aunque tal sentido venga condicionado en su estructura general por los objetos que se le presentan al sujeto.

Podríamos caracterizar una religión universal en términos meramente epistemológicos como un conjunto de creencias acerca de la realidad a partir de las que surge *orgánicamente* (no de manera estrictamente inferencial, sino por combinación de inferencia, mimesis y metáfora) una ética. La organización humana que se construye con tal cosmovisión, y su correspondiente ética, es jerárquica, y sanciona las creencias y prácticas del grupo para mantener su cohesión. En tal organización, es secundaria la creencia en un dios personal, como prueban el budismo o el Vedanta más radical (que sostiene la doctrina del *ajata* según la cual nada ha ocurrido jamás, ni hombres ni dioses), pues basta con que se crea en un principio ordenador de las cosas que dé cuenta de la realidad (o la ilusión en su caso). Es evidente que la ciencia es la última de las formas religiosas *monoteísticas* de la humanidad, en el sentido que se compone de una sistema de conocimiento acerca de la realidad (determinante de lo que es realidad y lo que no lo es) -controlado por una élite sacerdotal- del que se deriva una ética, sistema que es aceptado de forma acrítica por el resto de la comunidad. Al igual que las religiones que la precedieron, la ciencia moderna se declara final, es decir,

no puede ver otra forma de conocimiento del mundo y el hombre que no sea científica, y detenta la última palabra autoritativa para dirimir disputas sobre la realidad. No obstante, el *telos* prometido, el control final del objeto o materia, es insuficiente para satisfacer los deseos de libertad e inmortalidad que constituyen la esfera moral del ser humano, sólo alcanzables mediante la acción estética o creativa individual, por la que el sujeto se adentra voluntariamente en la liminalidad de la poiesis, creando sentido para su vida y para el universo. Una vez surgido el sujeto protohumano a partir de las acciones generales de la evolución de la vida, este sujeto puede autoformarse a partir de la acción moral, de la acción que es su propio principio, autogeneradora, lo que le establece como *incondicionado* o *ser libre* en el que fundamentar los procesos de valoración. Esta acción social mitopoética es el arte de la personalidad, o el arte de ser humano, proceso en el que se genera sentido para la vida. La episteme fundamental (en el sentido de autosuficiente e incondicionada) es la creación de valoraciones, la mitopoética, cuyo objeto es nuestra propia vida, una acción que utiliza el arte como herramienta autoformativa de la personalidad, y la ciencia como herramienta para la subsistencia de aquella.

Aionios Zoé

Lo que llega a ser con nuestro nacimiento no alcanza la existencia desde la nada. Con nuestro abrir de ojos, continuamos una cadena vital que comenzó hace unos 3900 millones de años. Dicha continuidad es lo que llamo *aionios zoé* —expresión utilizada los viejos misterios dionisiacos— o *vida inmarcesible*, de la que la vida individual, o bios, forma parte como segmento suyo, como una conciencia individual. Nacimos y morimos dentro del aionios zoé, y el bios es incomprensible fuera de este.

¿Qué hay antes de la zoé? Nada. Evidentemente podemos pensar un antes de la vida orgánica, un momento anterior a la formación de moléculas autoreplicantes, pero la continuidad de lo inorgánico en lo orgánico muestra que tal diferencia podría ser igualmente pensada dentro de una unidad procesual mayor, como momentos distintos de la acción de un mismo principio. Obviamente, tal principio no tiene existencia fuera de nuestra razón, es decir, somos nosotros los que proclamamos la unidad del cosmos y todos sus procesos, y de tal proclama creativa obtenemos

considerables simplificaciones epistemológicas capaces de armonizarnos con el universo. Antes de la vida orgánica, entonces, vida inorgánica, o si se prefiere, génesis y transformación material sin principio ni fin. No creo que el universo tenga un principio más de lo que pueda tener un final, y no porque haya cadenas de acontecimientos que se extiendan hacia lo que llamamos el pasado y el futuro, sino porque *principio* y *final* son conceptos humanos que se fundamentan en nuestra intuición, pero que no se corresponden con un modo de ser objetivo del universo: el enfriamiento del cosmos está condicionado a que se trate de un sistema cerrado en el que no haya nuevas producciones de energía. Hay una flecha temporal para la vida, pero no podemos decir mucho más allá de eso. Las cadenas causales de la física nos llevan a un momento primero para el entendimiento de unas cuantas dimensiones de lo que llamamos materia. La física llama *fuerzas fundamentales* y *partículas elementales* al aionios zoé inorgánico, al que trata como una unidad en la que sus elementos están vinculados y se sostienen entre sí. Pero el pensamiento de lo inorgánico a partir de categorías inseparables de la vida orgánica, tales como *espacio*, *tiempo* y *materia*, piedras fundamentales de nuestra sensibilidad y, por tanto, de nuestra conceptualización, sólo tiene utilidad para la elaboración de un mito o modelo epistemológico. *Principio* y *fin* son expresiones temporales, y el tiempo orgánico y el inorgánico no tienen una correspondencia isomórfica. El morfismo que establecemos entre nuestro reloj biológico y

el sistema físico que llamamos universo no es sino una proyección del bios sobre la zoé, pero el orden biológico y el físico no operan de forma idéntica. La vida orgánica tiene memoria, y tal memoria no es comparable ni a la inercia ni a la solidez y regularidad de lo que llamamos leyes físicas, pues la memoria de la vida es siempre selectiva. La tentación de la física de hacer del tiempo una cuestión multilineal, capaz de admitir operadores multilineales, deja fuera la complejidad del tiempo biológico y más aún, del humano, en el que las distintas intensidades de la experiencia del pasado configuran un complejísimo reloj. Al no ser el tiempo un concepto homogéneo, hablar de principios y finales fuera del bios simplemente es una pobre metáfora. En este sentido, digo que no hay nada antes o después de la zoé, sobre lo que podamos hablar con significado para nuestra existencia. El mito del Big Bang tiene utilidad cosmológica, como en su momento lo tuvo el mito del Caos griego, y tantos otros, pero ni su valor es permanente para la física ni aporta nada a mi vida individual fuera de la confrontación que supone con lo que desborda la escala humana. Bueno, quizá sí haya una dimensión práctica para el mito del Big Bang y otros equivalentes, como el de los multiversos, en relación a mi vida: me quita de en medio otros mitos más arcaicos de la ley universal, y a los sádicos sacerdotes que nos forzaban a creer en ellos, cómodamente sentados en un potro de torturas.

Identidad y diferencia

La filosofía encuentra sus mayores escollos en las cosas más simples y evidentes, las cuales, de manera casi invariable, presentan enormes dificultades ante el escrutinio minucioso. Por motivos prácticos, damos por sentados y comprendidos tales asuntos en nuestra vida cotidiana, utilizando tácitos entendimientos y acuerdos que nos evitan problemas epistemológicos, psicológicos o éticos, prefiriendo ignorar a complicarnos la vida. La división del trabajo y la especialización conllevan una delegación de responsabilidades cognitivas a partir de la que florecen todo tipo de supersticiones. Los expertos administran el saber de una ciencia funcionarial organizada a partir de patrones espectaculares que nos relega a meros espectadores-comparsas de nuestras propias vidas. Debido a ello, estamos convencidos de que a pesar de nuestra ignorancia en los terrenos delegados en beneficio de la especialización, hay alguien que sabe sobre tales temas, por lo menos en sus aspectos fundamentales, y suponemos que están aclarados de una vez por todas. La vida humana no es algo

que pueda cerrarse y fijarse “de una vez por todas”. Cada mañana hay que volver a vivir, y aunque nunca comenzamos de cero, ni a nuestro estómago le basta con haber comido ayer, ni a nuestro cerebro con lo que ayer fue pensado. La precariedad de nuestro conocimiento se asienta sobre la incertidumbre de la vida, maquillada por mitos que ayudan a mitigar la ansiedad y la incertidumbre, aunque nunca la resuelven por completo. Los cambios de paradigmas epistemológicos y ontológicos son muy lentos, y aunque a veces pueda resultar exasperante, es razonable que sea así, pero de ello no podemos inferir que las construcciones mitológicas que manejamos sigan ahí por que constituyen una certeza aproblemática e inquebrantable. No sólo las discusiones sobre los fundamentos de las cosas permanecen aún abiertas, sino que las mismas herramientas intelectuales que utilizamos para pensarlas y pensarnos quedan lejos de haber sido aclaradas, y el talante inquisitivo cede paso, con demasiada facilidad, a una precipitada convención justificada por un mal entendido espíritu pragmático.

Es más, pensar sobre las herramientas del pensamiento es pensar sobre los fundamentos epistemológicos, la forma más segura de evitar catálogos enteros de mitologemas ontológicos inconsistentes con una visión antropológica de la existencia. Muchas de estas herramientas, a veces llamadas *operadores semánticos*, son tradicionales en filosofía ya desde los presocráticos, como los pares de opuestos, herramientas duales que en su complementariedad deter-

minan marcos de referencia para otros conceptos que en principio son más complejos. *Unidad y pluralidad, límite e ilimitado, potencia y acto, identidad y diferencia, sustancia y accidente*, y otros muchos, sirvieron para perfilar y elucidar cuestiones básicas, así como para configurar teorías y doctrinas sobre el humano y el universo. El uso de operadores semánticos, antiguos o de nuevo cuño, sigue siendo parte habitual de la filosofía contemporánea, y difícilmente podría ser de otro modo. De estos operadores, quizá el que sigue siendo más utilizado, y en ámbitos que recorren desde la experiencia más común hasta las ciencias más formales o las artes, es el de *la identidad y la diferencia*. Ya Platón lo consideraba una “categoría” fundamental del pensamiento en el sentido de que no podríamos pensar sin este andamiaje. No obstante, el significado del par *identidad-diferencia*, más allá de la simplificación con la que operamos en la vida cotidiana, sigue siendo oscuro y problemático.

Decir que dos cosas son idénticas entre sí es, en el mejor de los casos, una manera de hablar abstractiva por la que atestiguamos la semejanza de dos objetos en algún atributo o función, pero es difícil concebir la identidad entre dos cosas en todos los aspectos. Dos moléculas de agua, aunque son iguales en su composición, ocupan en relación a un marco de referencia dos posiciones espaciotemporales diferentes, lo que las hace dos entes distintos con posibles desarrollos diferentes. Nunca podrían ocupar el mismo espacio-tiempo, pues su fusión implicaría la

ocupación de un espacio equivalente al de dos moléculas de agua. Por otra parte, cuando decimos que algo es idéntico a sí mismo, estamos diciendo una trivialidad o induciendo todo tipo de confusiones, al utilizar una herramienta relacional diádica, diseñada para su uso con dos o más elementos, en un caso en el que sólo hay uno (uso monádico). La cuestión de la identidad de un objeto consigo mismo sólo tiene sentido cuando sobre el objeto que tratamos se ha producido algún tipo de alteración o simplemente interacción con su entorno, caso en el que ya está implícito que algún atributo es diferente. Para mantener la idea de una identidad inalterable en un objeto, hemos de introducir un operador nuevo, *sustancia-accidente* (o similar), es decir, hemos de introducir un principio por el que hay algo en la cosa que por definición es idéntico siempre a sí mismo, mientras que otra parte de ella cambia y recibe la acción. Un operador epistemológico como el de *identidad-diferencia* debe ser completado por otro ontológico como el de *sustancia-accidente*, si nos empeñamos en el uso monádico del primer operador. La física, siguiendo el criterio leibniziano de identidad de los indiscernibles, considera dos partículas idénticas dentro de un sistema si no hay un observador que pueda detectar alguna permutación entre ellas, es decir cuando no podemos determinarlas como distintas. Este uso epistemológico del operador identidad, si esperamos obtener un mínimo de significado, implica el uso de otro, *unidad-multiplicidad*, que a su vez conlleva el del operador *sustancia-accidente*, pues la de-

claración de unidad-identidad en las muchas partículas del sistema sólo es posible si se considera que hay algo común que subyace a ellas. Como la física no está dispuesta a admitir que lo común a las partículas, además de las posibles comunidades objetivas definidas humanamente por el sistema al que pertenecen, es el sujeto pensante (que no es sino un mito social determinado psicobiológicamente conforme a parámetros de supervivencia), debe aceptar una sustancia objetiva común más allá de sus propias definiciones que está siendo descubierta en el estudio de la fisis. Tal declaración ontoteológica va a condicionar el resultado de la investigación al reificar la imagen que se ha construido de la fisis como forma necesaria del pensamiento.

Mathesis Universalis

Si esperamos elaborar un mito que interprete el mundo y sea capaz de generar sentido para nuestra vida, hemos de incluir en él al humano como ser creador, pensante y sintiente, en un relato que aglutine las diferentes facetas de nuestra vida y cultura, desde el que el pasado y el presente encuentren cierta forma de armonía comprensiva. Un discurso así de general corresponde a una filosofía cuyos principios ontoepistemológicos no consideren entidades transcendentales, entendiendo por estas no sólo las de corte antropológico, como gran parte de los dioses tradicionales, sino cualquier principio abstracto no humano, como la idea de un universo consciente, o un todo que opera conforme a un orden o una ley universal. La física y la cosmología operan bajo la asunción implícita de tal principio. La forma más extrema viene representada por los viejos pitagorismos que acompañan -inevitablemente- a la ilusión transcendental del pensamiento matemático, y que declaran que el universo mismo es una estructura matemática. Tal como ha sido planteado por Max Tegmark en nuestros días (siguiendo los pasos que E.P. Wigner iniciara al final

de los sesentas del siglo pasado), no se trata de que la matemática nos aproxime a la fisis representándola, sino que la estructura matemática que descubrimos con nuestro pensamiento se hace cada vez *más fina* y precisa, aproximándose a una pretendida estructura definitiva que llamamos universo. Las teorías matemáticas que emplea la física funcionan, bajo este punto de vista, como estructuras *libres de equipaje humano*, es decir, expresiones que conectan las ecuaciones de una teoría con aquello que los humanos observan en su vida y constituye su entorno cultural, y podrían ser entendidas por un extraterrestre o un superordenador del futuro. Todo lo que no sean las ecuaciones es un lastre para la universalidad de la teoría, que debe ser presentada en la supuesta comunidad interestelar sin los coloridos dejes locales que puedan avergonzarla. Este tipo de idea de aproximación asintótica a algo, ya sea un dios, una perfección, un concepto o una estructura es común a todas las ciencias modernas. Siempre a punto de llegar a alguna parte pero nunca allí, modelos que lo explican casi todo y prometen un mundo mejor de conocimiento y perfección epistemológica que no está en ningún lugar. Tegmark sostiene que la matemática nos aproxima a la matemática, lo que no parece tener mucho sentido, pues si la matemática es el universo, como propone la teoría, ¿cómo podría el universo aproximarse al universo?, o, de otra forma, ¿cómo puede haber una matemática falible e incompleta? La única salida posible es análoga a la que los teólogos medievales proponían como explicación de la

incapacidad humana para entender a Dios: la imperfección de nuestro intelecto, las limitaciones que nos dificultan (cuando no hacen imposible) el acceso a la *pura teoría* que explica, describe y predice todas las cosas.

Los mitos de la ley humana, por el contrario establecen su casa en las ciencias de la vida, y desde ahí le han venido las mayores amenazas a los transcendentalismos, religiosos o científicos. La neurociencia ha endomorfizado las representaciones exomórficas de la matemática: los indefinibles de la lógica y la matemática son explicables en términos de narraciones evolutivas de poblaciones neurales. Con esto, no quiero decir que la matemática quede toda reducida a tratados de metafísica antigua. De hecho, la matemática -desarrollada en términos constructivos- es una herramienta necesaria, ya que en ella se expresan intuiciones cognitivas básicas espacio-temporales que nos resultan imprescindibles para nuestras representaciones simbólicas. Esta *mathesis*, ni es universal ni va separada del resto de nuestras construcciones simbólicas, es una *mathesis vitalis*, y sus determinaciones primitivas se encuentran en las idealizaciones complejas que elabora la vida-inteligencia.

Vida-inteligencia

La idea está esbozada en la metafísica de Aristóteles, para quien toda vida manifiesta cierta forma de inteligencia. Sin embargo, no se trata de que la vida sea inteligencia, es decir que tenga la propiedad de la inteligencia, sino de una unidad sintética de significado entre ambos conceptos. Si no formasen tal unidad, el hecho de que las compongamos conceptualmente en una relación en la que la inteligencia es predicado de la vida (así decimos vida inteligente y vida no-inteligente) nos condiciona a dos opciones: la inteligencia es una propiedad de la vida o no lo es, y si lo es, puede ser una propiedad exclusiva de la vida o común a otras cosas. Pero la inteligencia no podría ser una propiedad de la vida, pues si lo fuera, implicaría que podría ser predicable de otra cosa, ya que para formar el concepto de *propiedad* necesitamos una extensión que tenga más de un elemento. ¿Y de qué cosa que no esté viva decimos que es inteligente? Viene a la mente la idea del robot, pero la inteligencia de los robots es una extensión de nuestra inteligencia, y sólo es comprensible

desde ella, es decir, desde la vida. Es más, las discusiones sobre la vitalidad de las máquinas simbólicas, ilustra a la perfección mi argumento: los robots parecen vivos porque realizan cálculos simbólicos y pueden reproducir formas básicas de inteligencia. La inteligencia sólo podría ser entonces una propiedad exclusiva de la vida, pero si ese fuese el caso, sería equivalente a su definición, pues nos da su diferencia específica única.

No hay que confundir el concepto de *inteligencia* con el de *racionalidad* (y menos aún, con el de racionalidad científica) ni tampoco con el de *conciencia*. Si queremos hablar desde nuestra razón, tendríamos que hacerlo considerando un proceso de racionalidad continua que recorra el fenómeno de la vida desde sus formas más simples hasta las más complejas. En un esquema epistemológico evolucionista de teoría de sistemas, podríamos decir que el postulado de la vida-inteligencia es equivalente a este otro: los procesos informacionales que aseguran la adaptación evolutiva al entorno son intrínsecos al sistema de la vida, y únicos a él.

Miserias del platonismo

Según la ontología platónica de Hilary Putnam, *la realidad no es parte de la mente humana, sino que, más bien, la mente humana es una parte –y una parte pequeña, precisamente- de la realidad*. La afirmación tiene ya casi cincuenta años, pero el realismo sigue plenamente vigente como ontología de dominación. Es fascinante observar cómo las antiguas proclamaciones de una ley universal y transcendental mantienen todo su dinamismo en nuestros días. Los puntos de partida ontológicos no pueden ser discutidos en términos de la lógica formal, pues son los fundamentos de cualquier posible discusión. Es más, las nociones comunes básicas del pensar, como en la frase de Putnam serían *todo, parte, realidad*, se encuentran prevaloradas en nuestra forma social de pensamiento acrítico, el Lebenswelt, e incluso a un nivel neurofisiológico más básico. Es obvio que desde un punto de vista espacio-temporal somos una pieza pequeña en un gran escenario, pero una apreciación así ignora que las representaciones que hacemos del cosmos no son inde-

pendientes de nuestro pensamiento: si lo fueran no podríamos establecer ninguna relación con él. Cuando leemos las palabras de Putnam, es fácil confundir la concepción de universo basada en la experiencia de nuestra vida (dentro de una comunidad histórica con un conocimiento específico) con la concepción de una realidad externa y objetiva que nuestros mitos ontoepistemológicos reflejan de manera más o menos precisa, haciendo una identificación de ambas. De hecho, su propuesta pretende ser una declaración de lo que constituye una mente cabal que reconoce su pequeñez: ¿no es acaso evidente que somos una parte muy pequeña? Sin embargo, la mente humana no es una parte de un todo, sino la condición de posibilidad para los conceptos de *parte*, *todo*, *realidad*, y otros muchos. El platonismo es definitivamente nihilista y aporético, pues si nuestra mente fuera una parte tan pequeña, nuestros conceptos no podrían nunca aprehender la *realidad*. Expresado en los términos platónicos de la teoría cantoriana de conjuntos: cualquier conjunto finito de frases verdaderas que pudiésemos llegar a pensar, sería una minucia (equivalente a cero) dentro del conjunto infinito de frases verdaderas que expresan la sabiduría trascendental. ¿Para qué molestarse entonces en pensar nada, o querer explicar nuestra vida y el universo?

No necesitamos ahogarnos por más tiempo en océanos cósmicos que ha sido contruidos por el ser humano, no necesitamos vivir en una continua autoproclamación de pequeñez: ya hemos vivido conforme a esos mitos y sólo

produjeron miserias. No necesitamos más filosofías de la ley universal que sigan confundiendo las operaciones epistémicas, como la construcción de conceptos generales (*cosmos, realidad, dios, etc.*) con seres mitológicos independientes de nuestro pensamiento. El cosmos entero cabe en uno solo de nuestros pensamientos, y necesita nuestros pensamientos para poder ser un cosmos.

Pruebas y evidencias

En el ámbito del mundo acrítico de la vida, las evidencias vienen dadas por las costumbres, tal y como son actuadas en ejes mítico-rituales. Lo que era evidente en Babilonia no lo es hoy: ya no pensamos que si arrojamus a alguien al río y no se ahoga, eso constituya una prueba de que no ha cometido un crimen dado. En el Lebenswelt, *probar algo* quiere decir mostrar su vinculación con otra cosa que se considera evidente y de la que se sigue sin ningún género de duda. El conjunto de las cosas evidentes incluye los referentes que han mostrado utilidad para la supervivencia del grupo, las valoraciones que han permitido llegar hasta el presente, lo que implica que han sido respuestas efectivas a escenarios vitales. Sin embargo, los elementos de este conjunto son, muchas veces, contradictorios entre sí, pues han sido acumulados en momentos históricos distintos, como respuestas a problemáticas diferentes que siguieron criterios arbitrarios de autoridad, azar, o incluso, malas inducciones y torpezas intelectuales.

Desde Aristóteles, la lógica intentó constituirse como ciencia apodíctica, procediendo, mediante inferencias, desde definiciones y principios explícitos hasta conclusio-

nes seguras según las reglas del juego así planteado. La incompletud de los axiomas de la lógica de predicados tomados de manera conjunta con los de la aritmética de Peano echó por tierra este aparentemente simple proyecto. Lo más desalentador fue darse cuenta de que el cálculo no necesitaba ser ninguna construcción compleja, bastaba con que contuviese la expresividad de la lógica de predicados y la aritmética. Al perderse la fiabilidad demostrativa de cualquier sistema que incluya la aritmética, quizá la única ciencia sobre la que podríamos alcanzar un consenso humano acerca de su operatividad en dominios finitos, perdimos la fe en la posibilidad de un universo bien ordenado. El programa que se hunde no es sólo el de David Hilbert, quien (como buen divo) se sintió personalmente insultado por el teorema de Gödel, sino el de las ingenuas pretensiones de las universalidades sintácticas. Una prueba deductiva tiene su ideal en la completa maquinización, cuando sólo reina la sintaxis y las conexiones son independientes de cualquier contenido, de cualquier interpretación. Interpretar, bajo este punto de vista, es modelizar, llenar unos moldes vacíos con unos contenidos que admiten la composición sintáctica preestablecida. Aunque esta armonía preestablecida de origen pitagórico pueda ser ahora pensada, en términos neurocientíficos, como meros condicionantes operacionales de los organismos, seguiríamos evitando al pensar así tratar la dimensión semántica de nuestro pensamiento, la condición de sistema abierto de nuestras construcciones simbólicas, la emergencia de significa-

do en las acciones vitales y la ambigüedad fundamental de la significación, sin la que no podría haber ninguna adaptación a escenarios cambiantes.

El hundimiento de la decidibilidad de una fórmula en un sistema que considerábamos inmaculado -pues el cálculo de predicados per se es completo, y la aritmética era el lenguaje de Dios- es el final del principio de omnisciencia: o bien todos los elemento de A (conjunto) tiene la propiedad P , o hay un elemento de A que no la tiene. Lo que nos queda es entonces un principio epistemológico de ley humana mucho más interesante: las leyes universales sólo tiene sentido como principios regulativos de sistemas cerrados. La existencia de la propiedad P sólo tiene sentido constructivo, cuando se introduce como axioma o esquema axiomático, o lo que es equivalente, cuando se define recursivamente. Tanto P como A son construidos algorítmicamente, es decir, explicitando secuencias finitas de distinciones semánticas. Cuando A y P han sido determinados como diferencias semánticas específicas (como secuencias de identidad y diferencia) pero no como algoritmos, no siempre podremos explicitar un algoritmo constructivo que nos diga si tal A tiene la propiedad P . Un ejemplo nos lo da la aritmética de los números reales, cuya operativa se hace con sus aproximaciones racionales, lo que condiciona el tipo de propiedades que podemos explicitar de ellos de manera constructiva.

Si la existencia tiene un carácter constructivo así, las pruebas ontológicas sobre la existencia de Dios (y en ge-

neral cualquier prueba ontológica) no tienen ningún sentido, porque cualquier algoritmo para definir el concepto de Dios ya introduce las propiedades que han de determinar su existencia (máxima extensión, máxima perfección, amor, etc.), y como tales propiedades son aplicables a otros objetos y escenarios (pues de lo contrario ni siquiera serían inteligibles), su mera existencia en tales escenarios hace que la propiedad exista y tenga sentido, y que de ella se siga la existencia de un ser transcendental.

El valor antropológico de los procesos de prueba y evidencia reside en la sustitución de un criterio de autoridad arbitraria (al principio fue la del rey-dios), en lo que se refiere a una ontología, por el criterio de una autoridad más amplia y consensuada (como pueda ser una comunidad sacerdotal o científica). La arbitrariedad de las evidencias queda subsumida bajo la idea de consenso, pero aun así, el principio de autoridad sigue siendo el fundamento de los conceptos de evidencia y prueba. No podría ser de otra forma, pues la validez de una prueba depende de una autoridad que la ratifique como tal, o de una máquina que ejecute un protocolo, pero la máquina quedó descartada a la par que la aritmética para decidir en cuestiones en las que interviene también la semántica, por lo que probar algo quiere decir que algo se deriva de la autoridad de un eje mítico-ritual.

Idealismo y materialismo

Tema A. Una objeción al materialismo: la materia es una construcción narrativa.

Argumento a favor: Basta con observar los cambios en el concepto de materia a lo largo de nuestro pasado.

Objeción: Las concepciones anteriores a la física cuántica quizá fueran construcciones narrativas, pero la descripción actual de la materia no sólo es precisa, sino verdadera, es decir, la descripción que la física-matemática hace de la materia es isomórfica con tal realidad.

Respuesta a la objeción: Nunca podríamos saber si nuestra concepción es isomórfica, y por lo tanto, tampoco si es precisa. Un isomorfismo sólo tiene sentido cuando el codominio está tan bien definido como el dominio (es decir, constructivamente), y la definición del codominio es precisamente lo que se pone en cuestión aquí. La materia es un exomorfismo, una proyección narrativa liminal en la que construimos una representación de algo a partir de elementos conocidos, y como tal viene condicionada por la propia acción comunicativa.

Conclusión A. El concepto de materia está condicionado por la acción comunicativa, y por tanto, no podemos construir un concepto de materia que sea independiente de tal acción.

Tema B. Una objeción al idealismo: las ideas son composiciones de conceptos [mapeos neurales (en el sentido del darwinismo neural) de orden n] cuyos referentes finales se encuentran en la experiencia orgánica (vital). Los números naturales, y otros mapeos básicos de nuestras construcciones simbólicas, están asentados en procesos básicos de nuestra intuición (secuencialidad, síntesis, análisis, etc.).

Argumentos: El sentido de numerosidad en los animales, la disociación entre una aritmética exacta y otra aproximativa. La capacidad inductiva del sistema neural dopamínico. El uso intuitivo de formas simples de teoría de conjuntos como extensiones de las agrupaciones sociales más arcaicas: la relación de pertenencia.

Objeción: La experiencia vital humana no es distinta a la de otros mamíferos superiores, pues está valorada simbólicamente, interpretada y compuesta en algo distinto, emergente con respecto a lo anterior.

Respuesta a la objeción: Es cierto que hay una emergencia, pero viene condicionada a nivel cognitivo de manera pre-humana, por unos sistemas neurales emocionales que compartimos con el resto de los mamíferos. Las emociones básicas son protocolos para la supervivencia, y las

ideas que no sean congruentes con las emociones básicas no podrían prosperar, pues ni siquiera serían comprensibles, al no contar con referentes en las acciones homeostáticas sociales. Estas acciones son isomórficas con las acciones comunicativas.

Conclusión B: El concepto de idea está condicionado por las acciones comunicativas en las que se regula la homeostasis social.

Tema C. Los conceptos de materia e idea surgen dentro de procesos comunicativos sociales de valoración de la experiencia vital, dentro de acciones míticas específicas históricamente condicionadas. En su momento, tuvieron condición de representaciones exomórficas (finales, liminales) dentro de sistemas simbólicos con epistemologías más simples, pero hoy su alcance explicativo es muy limitado.

Variación: Tanto el materialismo como el idealismo son metafísicas que pretenden adscribir realidad ontológica a los conceptos generales de *materia* e *idea*. Sería difícil pensar uno de los conceptos sin el otro, y en este sentido forman un operador semántico dual. En cuanto salimos de las consideraciones epistemológicas, el operador materia-idea hereda análogas asunciones ontológicas que los mitos de la ley universal. Desde el propio punto de vista de la física contemporánea, no tiene mucho sentido seguir hablando de materia. De hecho, los textos de física no hablan de materia. Los fermiones, partículas herederas de las pro-

piedades que tradicionalmente hemos adscrito a la materia, no son conceptos que puedan entenderse al margen de todo un sistema conceptual cuyo contacto con la experiencia (por no decir ya el abismo que lo separa de nuestras intuiciones de Lebenswelt) está mediado por teorías. *La materia no es material* en el sentido tradicional de esta expresión, sino una especie de construcción simbólica con la que entendemos una experiencia apeirónica, liminal, no bien definida en términos de Überlebenswelt, pues sus raíces no se encuentran en las construcciones simbólicas formales (que por otra parte tienen ya limitaciones patentes). En este sentido, el concepto de materia es muy distinto del que manejaba el atomismo greco-romano, o de la caja negra del mal con la que el cristianismo y otras religiones nihilistas han caracterizado negativamente el mundo de la fisis. Por otro lado, la psicología está mostrando que el proceso de ideación no es independiente de otros procesos psico-biológicos, que incluso la percepción está condicionada por valoraciones emocionales, es decir, que la relación sujeto-objeto es más compleja de lo que la filosofía y las ciencias tradicionales pensaban que sería. El referente del operador *materia-idea* es la mente, pero la mente no es una representación exomórfica, pues podemos pensarla en términos de procesos vitales evolutivos, y para esos procesos podemos tomar como punto de partida antropológico nuestro sistema mítico mixto (de ley universal y ley humana) con sus determinaciones económicas y primitivas. Claro que, aunque este sea el punto de partida,

tampoco es una fundamentación demasiado sólida: necesitaríamos un sistema metafilosófico para cubrir de manera integrada (no necesariamente como un todo) los nuevos ámbitos de nuestras construcciones simbólicas y sus experiencias asociadas. No tiene que ser un proceso reduccionista, ni tampoco tiene que partir de una única ontoepistemología, sino que bastaría con que definiera un marco conceptual básico para el tratamiento de las complejas relaciones emergentes, en mitos armonizados con nuestras formas de vida.

Conciencia

¿Qué sentido tiene hablar de conciencia individual si el lenguaje es una construcción social? Somos conscientes de un mito, o más precisamente, de un entramado mítico-ritual. El concepto de *persona individual* apareció vinculado al de *alma* como entidad transpersonal, como un hipotético sustrato de las acciones económicas y de las personas sociales derivadas de ellas, cuyo origen está en la tensión entre el cuerpo individual y la narración grupal. El individuo narrativo no puede ir más allá de alguna de las personas económicas generales del grupo, y ya que no hay una genuina esfera de actividad individual, ya sea económica o metafísica (netamente narrativa), la persona general del alma es adoptada como identidad fundamental narrativa propia. La paradoja no se evita, pues el concepto de *alma individual* es una contradicción en términos.

La idea de una conciencia individual es paralela a la construcción de la persona social del *ciudadano lírico* (que ya desarrollé en la *Mitopoética*) a partir de la demo-

cratización de la inmortalidad en los cultos de Osiris. Pero el ciudadano lírico es una persona social, y no es más individual de lo que pueda serlo la persona del comerciante, o la del cazador paleolítico. Una tensión de identidad así es exclusivamente humana, pues es necesaria toda una construcción simbólica como la que la lírica ha hecho durante milenios. Los poetas cantan su solidaridad con cualquier persona (Whitman), a la vez que su unicidad, en un movimiento paradójico y confuso, con un deseo simultáneo de ser uno con los demás y a la vez distintos, deseando la orgía dionisiaca a la par que la más estricta individuación apolínea, una esquizofrenia irresoluble desde los presentes mitos de identidad de la ley universal, como ya comprendiera Eurípides.

Entiendo la conciencia como una estrategia evolutiva de la inteligencia, pero no como un desarrollo final. El darwinismo neural y la neurociencia afectiva proporcionan una perspectiva más clara y precisa de la formación del ego que cualquiera de las intentadas por la filosofía y la psicología. El ego es un indexador memorístico de los protocolos de las emociones básicas que permite una secuenciación combinada de diferentes niveles de la experiencia en relación a la homeostasis exitosa. El ego reconstruye sus índices narrativamente, pero con experiencias que han sido ya interpretadas tanto a nivel psicológico como cultural. El sujeto individual nunca crea el mundo en el que vive, sino que este ya le viene creado e interpretado desde los incontables procesos evolutivos

de complejificación de la vida y desde las memorias culturales de su grupo, ya *inscritas* en el lenguaje que utiliza. En este sentido, el mundo tampoco es una creación intersubjetiva (en la acepción más común de esta palabra), pues los condicionamientos ni siquiera empiezan en nuestra especie, sino más bien una proyección de la vida en sus propios términos.

El contenido liminal de la tensión de individuación parece ofrecer una ventaja: a través de un individuo actúa todo el grupo, con lo que se resuelven con flexibilidad situaciones de supervivencia en escenarios aislados, y se maximiza la recolección de data por parte del grupo, pues la experiencia individual, al ser procesada lingüísticamente, es incorporada a la colectiva. Por otro lado, la absorción del individuo en el grupo, la negación que el grupo hace al individuo sobre la propiedad y control de su propio cuerpo, garantiza que esa acción individual esté siempre condicionada a la homeostasis social.

Infinito y Apeiron

El concepto de *infinito* perdió todo su encanto cuando entendí el significado de lo que los griegos llamaban *apeiron*, mal traducido por *infinito* en los libros de matemática y filosofía. Euclides no conocía el infinito: su definición (*oroi*) veintitrés y su quinto postulado (*aitemata*) hablan de la producción indefinida de las paralelas en cualquiera de las dos direcciones, pero no de que tanto hacia un lado como hacia el otro haya algo que es igual en los dos casos y se corresponda con un lugar espacial, o con una propiedad de las rectas: el infinito. Apeiron es la ausencia de determinación sobre un dominio, como ya explicó Platón en su Parménides: al no haber unidad, no hay medida, y tampoco hay identidad. El infinito, por su parte, es la persistencia de la identidad, de la individuación que continúa su proceso: una agregación sin fin de la unidad. Hay algo de ingenuo en pensar que la mera agregación de unidades puede resultar en una cantidad que sobrepase cualquier otra que pudiéramos imaginar.

Pero es que en relación al infinito mezclamos inevitablemente formas básicas de la intuición secuencial, es decir, $\mathbb{N}$, con construcciones simbólicas de orden enario que vienen además cargadas de reificaciones. Una definición de $\mathbb{N}$ en los términos de Peano no produce tanto una intuición de inabarcabilidad como de iteración (o ciclo) de un algoritmo. El algoritmo es finito y su iteración queda abierta: contamos hasta que nos cansemos, o hasta que nuestra máquina se rompa bajo el peso de alguna de las leyes de la física. La iteración de un algoritmo finito dentro de una secuencia no cerrada de sus computaciones nos da una comprensión formal del concepto de *proceso infinito*, y esa es la intuición básica de $\mathbb{N}$, hasta el punto que decir $\mathbb{N}$ connota *proceso infinito*. En este sentido el infinito de $\mathbb{N}$, el orden ω_0 , o infinito de primera magnitud, es perfectamente intuible como una proyección indefinida (apeirónica) del algoritmo de contar, un pseudo-infinito, pues –insisto– es difícil concebir en términos prácticos que uno a uno podamos construir un conjunto cuyo cardinal tenga esas propiedades fabulosas (de desbordar nuestra imaginación continuamente) que le asignamos al infinito en su concepción de Lebenswelt. De hecho, es al componer procesos cuando tales propiedades surgen, dando origen a los diferentes órdenes de infinito. La composición con $\mathbb{N}$ como un todo nos exige cognitivamente que su unidad sintética sea inscribible en una superior que se rija por los mismos principios procesuales aritméticos. El desarrollo más simple para tal compo-

sición es el combinatorio, que preserva la congruencia de un conjunto con su conjunto potencia. *Algunos* de los subconjuntos son secuencias infinitas de secuencias infinitas de secuencias infinitas... Este cuantificador *algunos* es sustituible no sólo por cualquier numeral, sino también por el término *infinitos*, lo que hace que se pierda por completo el sentido de cualquier teorema que queramos derivar de una composición de subconjuntos del conjunto potencia. Cuando por *algunos subconjuntos* podemos entender tanto *18* (o cualquier número natural) *subconjuntos* como ∞ *subconjuntos*, podemos concluir que nuestro sistema cuantificacional es una chapuza.

El problema de los órdenes distintos de infinito, el problema de la cardinalidad del continuo, es una discusión ontológica, y como todas las discusiones de este tipo, sólo es soluble por tribunales inquisitoriales. Yo no soy un creyente, pues las paradojas de los números transfinitos me parecen indistinguibles de los viejos problemas de la teología. Si construyésemos una hiperaritmética con axiomas capaces de evitar todas las dificultades lógicas, tales axiomas no podrían ser los de la aritmética tradicional (desarrollada a partir de nuestra intuición básica de *secuencia*), pues es esta intuición la que produce las contradicciones. Los axiomas para esta especie de sintaxis universal tendrían que ser reconocidos como verdades por revelación (ya que no tendrían contacto con la intuición), pues la alternativa sería que se decidiesen formalistamente en algún congreso matemático, lo que

equivaldría a la constitución de un bonito juego, pero de nulo interés para la epistemología.

Desde un punto de vista mitopoético, el concepto de infinito es una representación del concepto negativo de apeiron. Tal representación viene condicionada por la ontoepistemología de los mitos que asignemos a las intuiciones del espacio y el tiempo. Cuando partimos de que el espacio-tiempo es curvado (en un número finito de dimensiones), la representación de la infinitud está acotada. Cuando partimos de que el espacio-tiempo es lineal, nuestra representación de la idea de infinitud no está acotada. Cuando el espacio-tiempo es liminal, la infinitud se llama apeiron.

Temporalidad e inmortalidad

Nuestra intuición del paso del tiempo va vinculada a la acción que hacemos. Las acciones fisiológicas condicionan el tempo de las acciones económicas que realizamos en el mundo, acciones cuyo propósito es la homeostasis del organismo individual y el social en el que está inscrito. Nuestro sentido individual del paso del tiempo es el resultado de morfismos entre nuestra fisiología particular (común en su funcionalidad con la de los otros seres humanos) y los procesos fisiológicos generales del grupo (entendidos estos como los procesos de sustento y reproducción) tal y como vienen condicionados por el entorno, es decir por el marco astrobiológico. Este sentido básico de temporalidad es modificado por las narrativas sociales que interpretan el paso del tiempo, tanto en términos de intuición general como en sus dimensiones netamente sociales. Tales valoraciones se hacen mediante estructuras simbólicas, que pueden ser formales (Überlebenswelt) y con pretensiones de consistencia, o una mera acumulación acrítica de viejos mitos (Lebenswelt). Desde el punto de vista de la racionalidad continua, las teorías del Überle-

benswelt son enarizaciones de nuestras emociones básicas, y por tanto, proyecciones más o menos metafísicas (complejificadas en incontables procesos de anticipación y retardo conforme a códigos de valoración que se mostraron exitosos) de nuestras experiencias vitales. Este concepto Überlebenswelt de tiempo, ya vinculado a los mitos de la astronomía y la física, no es sino un endomorfismo del tiempo biológico, una proyección de nuestra temporalidad fisiológica *sobre las estrellas*, algo que podemos observar en las narrativas que hemos desarrollado sobre la inmortalidad. Los otros mundos que hemos construido son imágenes de este, dominios donde el tiempo biológico y las acciones económicas mimetizan aquellas de la vida ordinaria, relaciones sociales y acciones económicas perfectamente reconocibles. En los casos en los que la inmortalidad ha sido pensada a partir de un concepto más astronómico de tiempo, aquellos mitos en los que los difuntos ya no son una réplica del humano o un ser biológico, los escenarios de inmortalidad se vuelven inevitablemente borrosos. Algo semejante pasa con los mitos de la física contemporánea en los que la temporalidad de los modelos ya no está basada en una intuición biológica del paso del tiempo (como cuando las descripciones entran en intervalos infinitesimales del primer segundo), y se nos presentan para nuestra consideración mundos de nunca jamás que la imaginación puede poblar con todo tipo de seres fabulosos.

Estética

Cuando no manejamos ontologías trascendentalistas, la problemática de la experiencia estética pasa a ser una cuestión psicobiológica y cultural. Las tribus de *anima mundi* no muestran gran interés por las obras de Bach. Y sin ir tan lejos, gran parte de la población de Occidente que no ha sido educada en la filosofía del arte sigue considerando que las obras del expresionismo abstracto de la escuela de Nueva York son una tomadura de pelo. Sin embargo, a cualquier obra pictórica que represente un cuerpo humano desnudo, o un rostro, se le adjudica un contenido artístico incuestionable, valoración a la que se aplicará adicionalmente algún criterio cultural de maestría que clasificará la obra dentro de un ranking de destreza. Estamos condicionados a responder con interés al cuerpo humano, como también lo estamos a la percepción de rostros. La neurociencia social nos muestra que disponemos de sistemas neurales que procesan de manera selectiva las expresiones faciales. Así por ejemplo, la amígdala procesa de manera automática expresiones de miedo o disgusto que puedan anticipar situaciones de amenaza. El condicio-

namiento psicobiológico es complementado por una enculturación mítico-ritual. Aunque las valoraciones estéticas de dos ejes puedan resultar distintas, incluso contrapuestas, las valoraciones serán siempre congruentes entre sí, pues la referencia son las emociones básicas humanas.

Las valoraciones estéticas son entonces enarizaciones míticas de las emociones básicas. No obstante, esta comprensión no cierra el asunto. Si observamos ahora el problema desde el punto de vista de la creación artística, entendiendo esta en su sentido más amplio como creación de códigos de valoración simbólica, sin importarnos el medio empleado, la cuestión adquiere una dimensión epistemológica extra. Obviamente, el artista está condicionado por análogas restricciones culturales y psicobiológicas que el resto de su grupo, pero su acción está abierta a la incertidumbre de un resultado, a la liminalidad de su experiencia vital durante la interpretación de los códigos valorativos que plasmará su obra. A veces, esta liminalidad está patente en la obra y es transmitida al espectador, quien experimentará un torbellino psicológico capaz de disolver su persona social y ponerle en contacto con formas nuevas de sensibilidad, con enarizaciones de las emociones básicas que desconocía por completo. El interés de la estética está en la creación de estos dominios nuevos de la simbolización en los que se enarizan nuestras emociones e inteligencia, llevando la vida continuamente más allá de sus fronteras.

Genios

Kant pensaba que el concepto de genio sólo tiene sentido dentro del ámbito artístico, no en el científico. Podemos alcanzar las inmaculadas cumbres intelectuales de San Einstein de Princeton –Kant utiliza como ejemplo la obra de otro de los padres de la Iglesia de los Genios, San Newton de Cambridge- simplemente razonando dura y ordenadamente, pero nunca podríamos alcanzar esas cotas de las nieves eternas en las que se debate el genio artístico, pues los genios son la voz de la naturaleza transmitiendo mensajes transcendentales. Hoy hemos extendido el adjetivo *genial*, no sólo a los científicos, sino también a los caballos de carreras (como notó Robert Musil en su divertido libro), a los futbolistas, o a los actores de la industria californiana. La reliquia de antes, el supuesto resto del manto de Buda recogido en un sagrario en el museo de New Delhi, la casa de Mozart en Salzburgo, es hoy la foto de San Albert sacando la lengua en una camiseta, o la postal firmada por quién sabe qué portento de las finanzas o la moda.

Las narrativas de genios, de santos y de manes, los héroes civilizadores de la mitología, son herencia de una forma muy arcaica de comportamiento que se alimenta de la necesidad de creer en el grupo, necesidad de orden social que es usada por las élites para mantener el estatus quo de la estratificación. No necesitamos esos mitos para mantener ideales de excelencia (areté) que orienten e inspiren nuestras vidas. Necesitamos procesos de construcción simbólica de ideales, pero no una Iglesia de Genios, ni ningún otro mito del plano de la ley universal. De hecho, la supersticiosa idea de los genios justifica todo tipo de abusos morales, como los que observamos en los mercados del arte, o los que comenten los expertos científicos desde sus omnipotentes instituciones. El conocimiento y la estupidez humana, el genio y el imbécil, van casi siempre de la mano, y no hay necesidad de santificar ninguno de ellos, aunque muy a menudo lo hagamos con ambos.

Ataraxía

Basta inhalar la profundidad de la noche estrellada para sentir ataraxía. El torbellino de movimiento y cambio en el que toma forma mi pensamiento sobre el apeiron queda detenido en ella. El concepto está en Epicuro: imperturbabilidad mental, un deseo general del que se apropiaron las tradiciones religiosas. Me interesa sobre todo la dimensión poética y activa de la ataraxia. Su forma pasiva la produce también la morfina, o cualquier azar que resulte en opiáceos internos, pero un juego así es apenas simbólico y no lleva la vida hacia nuevas fronteras.

La vida busca situaciones de equilibrio en su interminable lucha negantrópica. Dejar la mente sin perturbaciones es detener por un momento sus exigencias de energía: el fuego incesante de la existencia se mitiga durante un instante y experimento paz endorfinica. Esta liberación negativa, cuando es perseguida per se, sólo produces valores nihilistas para la existencia, la cual se convierte entonces en un mero *ser para la muerte*, una *mala noche en una mala posada*. La impertubabilidad como finalidad ética produce absurdos y patologías como las que encontramos

en las tradiciones místicas ascéticas. Así por ejemplo, entre los llamados *sabios de India*, ya sean los de la vía del conocimiento, de la devoción o de la acción, no se considera que alguien se encuentre en el grado más alto de realización espiritual mientras no sea capaz de escuchar noticias tan funestas como la muerte de un hijo sin inmutarse. Desde mi punto de vista, una respuesta así ante una tragedia no es sino la muestra de una patología, una disfunción de los sistemas neurales del dolor auto-inducida por hipnosis meditativa: también se ha comprobado que si chutamos morfina a una rata se desentiende de sus crías. La ataraxía buscada por las tradiciones que anulan nuestra dimensión emocional manifiestan un secreto deseo de involución, de revertir a una forma de vida anterior al desarrollo del sistema nervioso. Por eso, el carácter liminal de la ataraxía hace necesaria su atemperación con la eudaimonía, el bienestar que proviene del equilibrio de nuestras funciones biológicas por un moderado uso de ellas. La ataraxía per se supone la aniquilación de la persona ética y el final de cualquier proyecto de mejora humana, si bien, cuando se encuentra encauzada por la eudaimonía, es una sólida piedra sobre la que edificar la personalidad.

Nuestra inmortalidad no consiste en una continuidad sin límite de la personalidad, sino en la completud de la acción simbólica humana como parte de un movimiento aún más amplio de la vida-inteligencia: la poiesis de la libertad, la emergencia de sentido en el universo. Los conceptos de *finitud* e *infinitud* de las cosas forman un único

operador semántico con el que construimos nuestros mitos sobre la intuición del espacio-tiempo: no somos finitos ni infinitos, sino acciones liminales autopoéticas, comunicación...canto.

Canon literario y narrativas de dominación

La idea de un canon literario para adoctrinar a nuestros jóvenes es un corolario del teorema de orden social por uniformidad de pensamiento. Los procesos de enculturación construyen narraciones de dominación en las que los diferentes mitos del grupo quedan resumidos para una mayor efectividad. Los catecismos de las letras no son menos rancios que los de la religión, y hacen un pobre servicio a la creatividad y al pensamiento crítico, repitiendo sin fin una lista transcendental de genios inspirados que dan la ley a una ignorante masa humana. Cuando, hace ya unos cuantos años, Harold Bloom elaboró su *top-ten* de la historia de la literatura, estaba constituyendo de manera deliberada un nuevo código de censura para las nuevas generaciones, un nihil obstat de los trabajos literarios por venir que imponía una arbitraria hipoteca a la creatividad del futuro, y un cinturón de castidad mental para las del presente. La industria mediática de las grandes editoras de libros y películas sale tan beneficiada de este juego trivial como perjudicado el incauto lector y amante de la literatura. Ya no leemos como se leía hace 100 o 1000 años. De

hecho, la web está remodelando por completo el arte literario con más rapidez de lo que nunca se hizo, y son tan absurdas como innecesarias -en una sociedad que valore la libertad de expresión- las elaboraciones de jerarquías artísticas. La *ratio et auctoritas* del censor sólo tiene sentido en las sociedades medievales, donde el ciudadano es toda su vida un niño al que hay que enseñar a no pensar críticamente.

La idea de un canon literario no desaparecerá hasta que finalmente comprendamos que a una isla desierta es mejor llevar papel y pluma que ningún libro en particular, pues la escritura y la lectura son herramientas para la autoconstrucción de nuestra persona social e individual (los demás siempre están con nosotros en el lenguaje con el que escribimos), útiles para extender nuestra capacidad de memoria y poder construir simbolizaciones más complejas con las que expandirnos en más profundas realidades.

¿Qué hace que un texto sea un poema?

En mi pregunta, no va implícita la distinción entre verdadero y falso poema, pues no soy platónico, sino que cuestiono acerca de las propiedades que se le suponen a un texto para ser considerado poema.

Tradicionalmente, han sido metro y rima, o en sentido más amplio, las propiedades formales del sonido, las que han dado el marco de referencia para la calificación. La poesía arcaica se encontraba aún sujeta a las restricciones memorísticas de la tradición oral, y por ello, las propiedades formales sonoras daban un sencillo y comprensible protocolo. Una categorización así ofrece una conceptualización clara de la poesía temprana, su conexión con los encantamientos chamánicos y la magia, mucho antes de la escritura, en los nebulosos mitos del *anima mundi*. La cuestión se enredó un poco en cuanto entró la filosofía en escena. Los poemas filosóficos de Parménides, Empédocles y otros presocráticos, tenían las propiedades formales de –digamos– un Homero, o un Íbico, pero el asunto era tan diferente que resultaba más bien arbitrario (y muy confuso) asignar ambos tipos de texto a un mismo género. Pero, ¿hay un contenido específico que podemos lla-

mar poético y que hace que los textos que lo reproduzcan sean poemas y los demás no?

Hacia el siglo XXII antes de cero surge en Egipto un ámbito emocional vinculado a las ideas de inmortalidad de los cultos de Osiris en el que se crean las condiciones de posibilidad para la formación de una persona social nueva, el ciudadano lírico. Tal persona es el resultado de la tensión entre una persona económica con un rol social específico, y otra de constitución meramente narrativa (o metafísica) con la que el ciudadano se sentía identificado de una manera transcendental, más allá de cualquier acción económica. El ciudadano lírico es el sujeto lírico, independiente de su acción social, una persona investida con las propiedades que crearon los mitos de inmortalidad.

Podríamos responder a la pregunta formulada más arriba con este doble criterio formal y metafísico: un texto es poético en la medida que expresa las mencionadas propiedades formales y/o de contenido. Sin embargo, la poesía del siglo XX (d.c), como la música, cambiaron drásticamente las propiedades sonoras tradicionales de los textos, extendiendo los dominios rítmicos, armónicos y formales, por lo que tenemos que hablar de propiedades formales en este sentido extendido. De hecho, no sólo el ámbito formal, sino que también la narración del ciudadano lírico ha sido ampliada hasta abarcar un vasto campo de emociones que desbordan por mucho los patrones transcendentales de la vieja poesía.

No obstante, no es difícil encontrar ejemplos de prosa que desafíen una caracterización tan simple como la ofrecida. Es el caso de Joyce, Lezama Lima, Beckett, Mishima, García Márquez y muchos otros. Añadamos entonces un tercer criterio que modifica y completa los anteriores, ofreciendo un continuo de textos que recorre la distinción poesía-prosa: la densidad de imágenes. *Ceteris paribus* para forma sonora y contenido, consideraremos más poético al texto que construya una red más densa de relaciones semánticas.

Haikai y Zen

Mi relación con la estética japonesa comenzó en un curso de filosofía Zen que tomé en la Universidad de Buffalo –ya casi en otra vida- en la tierra de los Tonawanda. El profesor era un ex-monje coreano que había sido mandado a Occidente por su maestro para difundir el budismo. Me di de baja del curso durante la primera semana, pues el profesor insistió en que el libro principal que íbamos a seguir era el de la Naturaleza (y escribió con mayúscula la palabra en la pizarra), libro que –comprendí- yo ya tenía en casa. Al acabar la (única) clase, mientras caminaba en la asfixiante tarde de septiembre hacia el autobús, me encontré casualmente con el coreano, que se ofreció a llevarme en su coche. Le comuniqué mi intención de no volver a sus clases, y me miró con sorpresa y aprobación. Le invité a un té para discutir con él algunos puntos que no entendía de la Caza del Buey, una alegoría de la búsqueda espiritual en el Zen sobre la que llevaba reflexionando meses, maravillado por la elegancia de unos dibujos del mito en un libro de Dassetz Suzuki. En aquellos días, aún creía, juvenilmente,

en la idea de *encontrarse a uno mismo*, como si ese *uno mismo* fuesen un par de llaves que hemos perdido al entrar borrachos a casa por la noche, como el viejo Nasredin. Y si uno piensa que se puede encontrar a sí mismo, no hay nada que le impida creer que lo puede hacer en fases, como un viaje por etapas hacia un imaginario país de bienaventuranzas. La última de las 10 láminas de Suzuki representaba un círculo vigorosamente trazado: la compleción. La primera, como en tantos cuentos de hadas que analizó Propp, muestra la pérdida del animal, el desequilibrio homeostático inicial. Le pregunté en cuál de los estadios se encontraba él, a lo que respondió –para mi satisfacción– que, a veces, en la cinco, otras en la diez, pero que tampoco le era raro encontrarse algunos días en la uno. Reímos un buen rato, catárquicamente. No volví a verle, no quise romper la relampagueante claridad de aquel instante.

Los Haikai buscan instantes de claridad así, un raro fenómeno en la arena poética que requiere a la vez esfuerzo y espontaneidad, combinación que sólo puede ser sintetizada en los límites de la psique humana.

Sasa y Zamani

Según la epistemología del pensamiento africano tradicional, el tiempo no es algo que va hacia delante, progresando hacia un climax o final del mundo, sino que, por el contrario, se retira hacia atrás, en el pool de la memoria. Hay dos categorías para hablar del tiempo, Sasa y Zamani, palabras del swahili que designan lo que en principio identificaríamos con el presente y el pasado. Sin embargo, visto con más detalle, el Zamani no es un concepto gramatical ordinario de pasado, pues se subdivide fractalmente en nuevos pasados, presentes y futuros. No se trata tanto de que el pasado tenga un aspecto gramatical imperfectivo, que sigue en marcha de alguna forma, como de la declaración de imperfección valorativa de lo que ocurre en el presente. El tiempo se mueve desde Sasa hacia Zamani, desde el momento presente de la experiencia vital hacia un macrotiempo de experiencia mítica, más autocontenido que cíclico. Sasa es un tiempo microlineal basado en la experiencia de las actividades económicas, mientras que Zamani es el tiempo narrativo donde se crea significado para la experiencia. Podríamos

decir que el peso de Zamani aniquila el Sasa, o mejor, que Sasa es un mero buffer de seguridad en el que el carácter impredecible de la experiencia es diferido hasta que pueda ser valorado e interpretado.

Los mitos funcionan como una fuerza homeostática que cierra y objetiva la experiencia en protocolos lingüísticos de significado. Vivimos literalmente en el pasado. Como expresó Gerald Edelman en relación a nuestros mapeos neurales, *recordamos el presente*, lo anticipamos reconstruyéndolo con nuestras experiencias pasadas, o puesto en términos de la metafísica swahili, nuestra experiencia Sasa es interpretada continuamente desde el marco del Zamani, de la construcción mítico-ritual elaborada por nuestro grupo. Esto no es exclusivo de los planos míticos del *anima mundi*. Nuestros mercados financieros también lo hacen, aunque ahora la subdivisión fractal se aplica a un futuro que consta también de su propio, pasado, presente y futuro. Las bolsas interpretan el presente desde el futuro, una metafísica oracular que recrea nuestras valoraciones de hoy en imposibles proyecciones de un porvenir en el que el significado del fugaz e ininteligible caos del ahora será desvelado por algún esclarecido genio de las finanzas. Tanto la idea de un significado en el futuro como la de uno en el pasado realizan una función mítica homeostática equivalente: ambas son variaciones memorísticas proyectivas para la generación de significado que facilite la vida en el presente.

Libertad jurídica

Entiendo la libertad como un concepto jurídico pragmático, no transcendental, asociado a la persona social del ciudadano contemporáneo. La libertad es siempre una cuestión de individuación, de tensión narrativa entre la persona individual y la del grupo, pues tiene que ver con las normas de estratificación, y en este sentido va vinculada a la cuestión de la igualdad social. ¿Necesito ser un individuo para ser libre? ¿Cómo puedo ser un individuo si mis ideas son el resultado del eje mítico-ritual en el que vivo, y mi cuerpo sigue los mismos condicionamientos fisiológicos que los de los animales? No necesito ser un individuo para ser libre, sino que es labor de la narración jurídica de la libertad el hacerme un individuo, único responsable de mi cuerpo y de la configuración específica de mis pensamientos, mi variación personal (casi siempre la variación que define a un grupo dado). Y es en la medida que soy jurídicamente libre que puedo ser un individuo. Como mito de la ley humana, está aún por desarrollar: su formulación en términos de la ley universal es contradictoria, y es utilizada como narración de

dominación en la *Declaración de Derechos Humanos de 1948*, y en las democracias contemporáneas. El individuo que surge de la libertad jurídica es una variante no transcendental del ciudadano lírico. Esta persona libre aún tiene que elaborar los mitos que rompan con los viejos lazos de las interminables servidumbres: creando acciones económicas encaminadas a la eudaimonía y la inteligencia, amparadas por el apenas conquistado derecho sobre nuestro cuerpo y su destino.

Una sociedad sin dinero

El dinero es energía potencial metafísica, y como tal, es un generador de acciones económicas. En este sentido, es una narración que interpreta los intercambios de energía potencial metafísica en energía económica. Funciona como aglutinante de las acciones económicas diversas de la ciudad, algo que consigue gracias a su contenido simbólico puente, gracias al vínculo que establece entre las determinaciones primitivas y las determinaciones económicas de la ciudad. A través del mito del dinero, cuantificamos y cualificamos la homeostasis social valorando el conjunto de nuestras experiencias, reduciendo a la semántica emocional común las diferentes acciones económicas y los objetos determinados por ellas, relacionando acciones y objetos a partir de su valor en el conjunto energético del organismo, de manera análoga a cómo operan los protocolos emocionales.

¿Por qué deshacernos de un mito tan ingenioso que ha permitido una complejificación social tan variada y un desarrollo como el que hemos experimentado de la inte-

ligencia? Porque la metafísica monetaria perpetúa la patología psicológica de la acumulación y condiciona la vida humana a estratificaciones sociales que operan contra el desarrollo de capacidades críticas y creativas. El dinero impide el desarrollo de la narración de la libertad jurídica, pues impide la igualdad, ya que su funcionalidad y utilidad se basa en diferencias cuantitativas (termodinámicas) de energía y acceso a la energía. Mientras haya dinero habrá esclavismo, como explica perfectamente la teoría de la plusvalía de Marx, y mientras haya esclavismo nuestro pensamiento estará encadenado a las formas más básicas de las emociones y a la mera supervivencia.

¿Podríamos quitar sin más la narración del dinero? ¿No habría algo equivalente que lo sustituiría, es más, algo que funcionaría exactamente igual que el dinero y lo haría indistinguible de este? La respuesta a la segunda pregunta es afirmativa. Somos seres simbólicos y las valoraciones que proporciona un mito dado son ya acciones económicas muy concretas de las que depende la homeostasis y supervivencia general del grupo. El dinero, como los dioses, sólo puede ser sustituido por un mito más amplio que cubra las funciones del mito antiguo y genere alguna nueva, deseable y beneficiosa para el grupo, de lo contrario, volveremos a reproducir un patrón simbólico equivalente, con sus acciones económicas asociadas.

No creo que se trate de volver a sociedades premonetarias, sino más bien de desarrollar sociedades post-

monetarias, con un mito del plano de la ley humana aún más complejo que el del dinero (mito de la ley universal), que lo absorba y lo disuelva. Un mito así sólo puede provenir de una nueva revaloración del trabajo humano a partir de los horizontes que abre la robótica, unida a una aritmética básica poblacional.

La persona social crítica

De la misma manera que las estructuras medievales de poder político que propician las corporaciones multinacionales no suponen nada nuevo históricamente como forma de organización, las redes sociales informáticas no han supuesto ningún cambio relevante en la estructura de estratificación de la política mundial. No podrían hacerlo: su vinculación a los medios generales de producción y propiedad de los recursos cierra el paso a cualquier cambio fundamental. La Primavera Árabe se sirvió de algunos de estos nuevos recursos para hacer viejas ceremonias de renovación (sacrificios de viejos reyes e instauración de nuevos), pero estas revueltas, como los carnavales y otros ritos orgiásticos que liminoidemente se practicaban ya en el festival del Akitu Babilónico hace 3900 años, no hacen sino subrayar la importancia y necesidad de las viejas estructuras de orden.

Las redes sociales, la internet, no podrían no estar al servicio de la voluntad de poder que anima los organis-

mos sociales, del deseo de cada ser vivo de seguir viviendo y prosperando, de reproducirse, de repetir ciclos vitales que hunden sus orígenes en el alba de nuestra especie. Mientras no cambien nuestros condicionamientos biológicos estaremos encadenados a un sistema neural emocional básico desde el que se regulan, a nivel subcortical, y protocolariamente, las conductas fundamentales que actuamos a nivel individual y colectivo, dando las mismas respuestas automáticas ante los recurrentes problemas de la supervivencia. En estas emociones, basamos nuestros mitos y nuestros valores, narraciones que, como nos enseña la psicología, son imprescindibles para generar una persona social.

Hay un grupo de problemas cuya urgente falta de solución genera una tensión creciente y dramática. La presión sobre los recursos de una población que crece fuera de control, y con el beneplácito de ideologías que en muchos casos son contrarias entre sí, ha creado una situación económica global que es físicamente insostenible más allá de veinte o treinta años. No está claro que podamos hacer algo al respecto, pero cualquier acción que pretenda algo más que cambiar los elementos de las estructuras sin modificar estas, debe ser una acción ideológica capaz de generar una narración de persona social crítica. A esta narración la llamo libertad de expresión.

Contrarias a la libertad de expresión son todas las estructuras de poder (tanto las que se basan en mitos de la ley universal como las que lo hacen en mitos de la ley

humana), que en este sentido muestran un patrón de comportamiento mítico-religioso, abortando cualquier discurso que no sea el dogma narrativo mayoritario. El grado de dogmatismo ideológico, de mecanicidad y solemnidad, se mide por la mayor o menor resistencia a la crítica, una capacidad que puede ser contrastada a partir del humor que muestre una ideología en cuestión. ¿Por qué no aguantan las religiones, sagradas o profanas, las caricaturas de sus líderes? Porque sólo se santifica el comportamiento supersticioso y obsesivo compulsivo, se santifica el miedo y la ignorancia, y el humor autocrítico supone un distanciamiento filosófico con respecto a la narración de identidad propia que puede suponer la ruina de lo que con tanto esfuerzo había sido protocolizado. El humor supone un paso más allá de la interpretación literal de las cosas. La espada que viene hacia nuestra cabeza es algo literal, el hambre, la enfermedad, el dolor producido por los abusos sociales, el miedo, sí, todos los miedos, transmitidos de padres a hijos, generación tras generación, y estos son los campos por los que se mueve el dogmatismo ideológico. El humor, el desapego, la lucidez no solemne, el juego, le es ajeno, como le es ajena la valentía de reconocer el error propio, o la posibilidad de que las cosas sean de otra manera. Los dogmatismos son los reinos de los textos fijos e infalibles, explicaciones completas y acabadas de las cosas. El peso de los manes hace la vida insoportable: veneramos la catacumba, lo rancio pasado, el moho, el espacio cerrado y poco venti-

lado, pues el universo, nuestra naturaleza humana, nos produce agorafobia. Podríamos pensar que las religiones, de base natural o sobrenatural, en las que se asientan las estructuras políticas, realizan una labor de contención frente a la barbarie, que las masas humanas regresarían a estadios de animalidad y salvajismo hace tiempo superados si no fuera por la orientación vital que obtienen de ellas. Esta conjetura, que quizá tuviera validez hace miles de años, es hoy refutada por la praxis política. Los sistemas pretendidamente éticos de nuestras sociedades, no son sino infra-éticos, pues su principio ordenador no está basado en un pacto social que parte del reconocimiento de la libertad jurídica humana en cuanto a la identidad personal, sino en un sistema de premios y castigos. En este sentido, son también infra-intelectuales: no apelan a las cualidades del raciocinio, sino al miedo. Si nuestra ética no parte de la libertad y prosigue a partir del conocimiento, nuestras leyes no son distintas en su conjunto de la mera doma de animales.

Cualquier sistema ideológico que no opere internamente mediante un principio crítico es equivalente en su funcionamiento a una religión. Una buena parte de las instituciones políticas y sociales occidentales siguen principios religiosos, por muy profanos que puedan ser sus intereses. Libertad de expresión es lo que no hay en nuestras sociedades de principios del siglo XXI. Así, por ejemplo, la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos* de 1981, en su artículo XII dice que: *Toda per-*

sona tiene el derecho a expresar sus pensamientos y creencias mientras permanezca dentro de los límites prescritos por la Ley. O lo que es lo mismo: hay libertad de expresión mientras lo permita la autoridad. La cosa me suena a la educación fascista que en mi infancia recibí en forma de basura propagandística con el nombre de Formación del Espíritu Nacional, donde intentaron enseñarnos la diferencia entre libertad y libertinaje, para mayor gloria del régimen. Libertad en el fascismo era la facultad para elegir carne o pescado en el menú, o para ser de un equipo de fútbol o de otro. Si pensamos que esta visión limitada es algo exclusivo de países que no reconocen los derechos civiles nos equivocamos. Con posterioridad al ataque terrorista a las Torres Gemelas, se organizó en la New York University (cerca del escenario) un seminario sobre la situación en el Oriente Medio, y se analizaron, desde varias posturas, las diferentes opciones y desarrollos probables del conflicto: invasiones, no invasiones, etc. Una semana más tarde, una llamada de Washington pedía la expulsión del profesor responsable de organizar el evento, a lo que los deanes y rectores de la universidad se negaron, alegando el derecho de autonomía y libertad de expresión, si bien el profesor en cuestión recibió un buen rapapolvo, con el que torpemente se legitimaba el intento de injerencia gubernamental. Las diferentes formas de censura ignoran (y cuando no, desprecian) que la libertad de expresión, en cuanto que capacidad para desarrollar una ideología crítica y una iden-

tividad propia –ya sea individual o minoritaria- ha de ser compatible con cualquier otra ley, si es que queremos mantener el principio de igualdad de todos los hombres y una soberanía de la ley de corte no esclavista. Cualquier ley que entre en conflicto con la libertad de expresión entra en conflicto con el derecho a desarrollar una persona social propia, lo que en última instancia supone un sinsentido jurídico: sin una persona social propia no hay sujeto responsable ante las leyes. La libertad de expresión, en cuanto que derecho a una persona social propia, se funda en el axioma ético kantiano de que el ser humano es un fin en sí mismo, y no un medio para otra cosa. La renuncia a la libertad de expresión es el repudio de nuestra humanidad, y no sólo en este sentido ético. Nuestro triunfo evolutivo ha sido proporcional al desarrollo simbólico lingüístico para el control del entorno, proporcional a la capacidad para dialogar, pensar y hacer evaluaciones críticas que respondan a los problemas más allá de los mecanismos más automáticos. Y no hay posibilidad de desarrollo de la capacidad crítica sin libertad de expresión.

La libertad de expresión se encuentra en un estado precario en nuestras sociedades contemporáneas, y lo más intrigante es el escaso interés que produce este hecho. Nos llama la atención el asesinato o la violencia aplicada en los silenciamientos, y no tanto el que alguien se considere con la autoridad o derecho de impedir que otro se exprese libremente. Por eso, pasan desapercibidas

todas las violaciones de libertad de expresión que no vayan acompañadas por violencia física, tales como la represión de nuestro pensamiento e ideología ante un superior en el trabajo, o ante una autoridad en general, o las diferentes formas de coacción que un colectivo puede ejercer ante la expresión de un individuo. La libertad de expresión no es tanto la capacidad para expresar una idea contraria a la mayoría, acción por la que uno obtiene un permiso oficial, como el derecho inalienable a elaborar una narración propia, una identidad individual o grupal que puede ser expresada de múltiples formas. Cuando se niega la libertad de expresión, es esta identidad la que se está negando.

Supongamos, por un momento, que hacemos una instalación artística en alguno de los centros de arte del mundo occidental, en la que nos limitamos a poner en el centro de una habitación vacía las banderas de los ocho países más ricos del mundo, deshilachadas y con manchas rojas, flanqueadas por dos banderas nazis en las mismas condiciones. Dependiendo de la ciudad en cuestión, la respuesta de público y organismos oficiales podría ser más o menos violenta. Difícilmente la obra recibiría algún premio o pasaría a alguna colección permanente, porque la asociación de ocho más una banderas cuestiona los mitos monolíticos de identidad nacional, cuestiona la *ratio et auctoritas* de nueve discursos oficiales, y por ello, será reprimida o bien con violencia, o bien con olvido y exilio. La instalación de las banderas hace

su cuestionamiento simplemente manifestando una identidad que no tiene por qué ser necesariamente mayoritaria: mi narración de identidad personal no está basada en las formas de organización política que siguen el mito de nación, pues considero que estas narraciones son hoy sinsentidos que provienen de épocas en las que la sociedad se estructuraba a partir de principios sobrenaturales que son inconsistentes con mi experiencia de vida.

Desde hace algunos años, se escucha la pregunta de si es compatible la libertad de expresión con las grandes compañías mediáticas que dominan la publicidad de la información. La respuesta es obviamente que no. La tiranía del dinero se ampara hoy en la tiranía de las mayorías que gobierna el mercado, y tanto la persona individual como las minorías, sufren el mismo destino que sufrieron en otros momentos históricos bajo sistemas abiertamente totalitarios. Las grandes compañías no son diferentes en sus actuaciones a las estructuras de otros grupos de poder, ya sean estatales o privados, pues el orden social entre los humanos sigue siendo una cuestión jerárquica pre-ética basada en premios y castigos. Y esto ocurre no sólo en estructuras políticas imperiales como la estadounidense o la china, sino en cualquier organización estatal o privada, sea gobernada por los gloriosos principios que sean. Los medios del poder son endógamos, y sólo se promueven y se eligen a sí mismos, como no cabría esperar otra cosa.

La formación de una identidad individual o grupal es

problemática no sólo para las minorías y los individuos reprimidos, sino también para las mayorías, pues a todos alcanza la dificultad de elaborar una narración consistente a nivel psicológico individual y grupal con las narraciones de identidad que ofrecen las distintas estructuras políticas. Izquierda y derecha han cambiado sus identidades políticas en lo que se refiere a la internacionalización. La derecha, tradicionalmente nacionalista, se ha lanzado a la orgía monetaria de un mercado global, generando un discurso ideológico fragmentado en micro-narraciones publicitarias que, lejos de conseguir una identidad cosmopolita, genera la esquizofrenia de identidades sociales contradictorias. Narraciones trasnochadas de identidad nacional conviven con prácticas económicas que se sostienen sobre ontologías científicas incompatibles con aquellas. Por su lado, la izquierda, en su momento internacionalista, se cierra ahora sobre identidades nacionales e indígenas para defenderse de la pérdida de identidad que supone el discurso esquizofrénico de la globalización. Con esta forzada retirada, se encuentra en la encrucijada de perderse en el fundamentalismo de su idealismo tradicional que, al volcarse hacia dentro, no conduce sino a revivir nuevas formas de fascismo, o de, por otro lado, abrazar la esquizofrenia de un discurso escindido entre los viejos mitos de la tierra y una praxis económica internacional sostenida sobre ontologías también incompatibles con aquellos mitos.

Una lección que nos muestra el estudio de las mitologías humanas es la necesidad de elaborar relatos de identidad social en los que queden armonizados los principios que gobiernan el orden económico del grupo y los que gobiernan el universo. Cuando esto no ha ocurrido así, la anomia y la barbarie han sido el síntoma de una esquizofrenia fundamental. Para elaborar mitos válidos con nuestra epistemología y formas de vida, necesitamos en primer lugar, y como condición *sine qua non*, la libertad de expresión, con la que construir ejes míticos de la ley humana. La libertad de expresión es la única vía para la elaboración crítica de identidades personales que no sean esquizofrénicas o fascistas. Para que ninguno de estos dos fantasmas prospere, no podemos limitarnos a las micro-narraciones de marca que el mercado genera, micro-relatos que sólo se integran a partir de la metafísica del dinero, fundamentada sobre la falacia del acceso a energía ilimitada tal como viene propiciada por la revelación tecnológica. Tampoco podemos volver a las narraciones mitológicas tradicionales pre-científicas, pues son inconsistentes con lo que hoy vivimos, y no prometen más que identidades escindidas en formatos de viejos fascismos. Cualquier propuesta que vaya más allá del desarrollo de personas sociales críticas y lúdicas, por muy sensata y razonable que sea, no es más que un nuevo programa para otra ley universal.

Politeia

¿Cuáles son las preguntas que pueden abrir la reflexión histórica a un sentido cósmico contemporáneo, es decir, a una visión amplia de nuestro desarrollo como especie y nuestro lugar en el cosmos no limitada por los viejos mitos ontoteológicos? No sólo nuestra especie, sino la vida en el planeta tierra desaparecerá, y no para irnos a una inmortalidad celestial en la que una fiesta familiar interminable nos torture para siempre con empalagosa imbecilidad, o a las no menos doloridas asambleas infernales que la enfermiza imaginación de un sacerdote diseñó con mórbido mimo para nosotros los pecadores, sino para disolvernó en la no-vida del universo. Esta certeza es fuente de alegría e impulso a vivir sin miedo. Mis átomos son restos de una supernova, mi pensamiento es la voz de la vida, tan imperfecto y maleable como ella, tan atrevido.

¿Cómo construir una comunidad que iguale lo diferente sin cambiarlo, que aliente lo que es distinto, la variedad, la crítica lúdica? Dando un nuevo valor al concepto de trabajo, pues ello implica renovar el mito del grupo. El trabajo pensado desde los mitos de la ley humana, desde la poten-

cia con la que hoy manejamos la tierra, es la condición constitutiva de una sociedad de la inteligencia, abierta al desafío de la supervivencia, pero no a cualquier precio. El trabajo es la cualidad de nuestra acción simbólica humana, es el contenido de nuestra existencia, por ello el objetivo es el desarrollo de trabajos que empleen una alta enarización simbólica, pues sólo en ellos podemos encontrar satisfacción para nuestra inteligencia. Necesitamos la ciencia moderna, sus mitos y sus logros, sobre todo para superar una demasiado larga mitología de la ley universal vinculada a seres transcendentales, y para iniciar estructuras sociales robóticas que mecanicen todo lo que nuestra vida tiene de maquinal, liberándonos de trabajos embrutecedores para abrir nuevas fronteras a la inteligencia. No necesitamos las patologías de dominación que se escudan en la voluntad de los dioses, ni el oportunismo simiesco de quienes quieren hacer de nuestras vidas un interminable día de mercado.

El universo no tiene ningún otro sentido que el que nosotros construyamos. Primero hicimos de ese concepto un *tú*, y lo llamamos Antepasado-Tótem, y Dios, y nos refugiábamos en su seno, como quien busca protección de las cosas demasiado grandes. Después, el universo fue un *ello* perfecto e inamovible que con su imperturbable ley tranquilizaba nuestra mudable e inquieta inteligencia. Mirando los mitos de ayer y hoy, sopesando los alcances de los errores y las supersticiones, elijo voluntariamente, con ánimo deseante y demiúrgico, relacionarme íntimamente

con un universo que no tiene ya ni dioses ni perfecciones,
sino anhelantes representaciones de la vida-inteligencia.

Glosario

Con este glosario, quiero simplificar la comprensión de algunos conceptos que aparecen en este libro (ya tratados más extensamente en mi *Mitopoética*) y que pueden resultar confusos.

Acción de determinación funcional o económica: Valoración de los objetos y escenarios, heredados de las prevalizaciones emocionales, que constituyen la experiencia de un grupo humano.

Acción de determinación primitiva: Valoración de identidad construida a partir de determinaciones económicas exitosas.

Acción liminal social: Acción entrópica producida por factores naturales o por encuentros violentos entre grupos sociales. La liminalidad social es cualquier estado de desorden de un grupo debido a conflictos internos humanos o a acciones naturales.

Acción liminoide: Representación racional de una acción liminal.

Acción mítica: Acción mítico-ritual de determinación funcional y de determinación primitiva, que interpretan

miméticamente la experiencia vital de un grupo humano, mediante procesos de mitologización.

Acción vital: Acción de un organismo vivo.

Acción social: La acción social es una acción vital que se emprende tras un proceso de racionalidad continua en el que se ha valorado un escenario con implicaciones para las relaciones de equilibrio de un grupo de seres vivos.

Categorización: Procesos de formación de estructuras de grupos neuronales y relaciones entre ellos (mapeos) que han producido un comportamiento vital homeostáticamente exitoso.

Civilización: secuencia de agregados de ejes mítico-rituales, subordinados con respecto a uno de ellos, en la que las personas sociales dominantes son las mismas.

Ciudad: Ámbito de eficacia de un eje mítico-ritual.

Complejidad relativa de un eje mítico-ritual: El eje más complejo es aquel que cuenta con una mayor número de personas que practican libremente un mayor número de acciones míticas metateóricas.

Complejidad mitopoética o semántica:

Cuatro propiedades:

1. La comunicación eficiente dentro del sistema.
2. Hipóstasis totalizadoras y globales.
3. Alto número de personas sociales lúdicas.
4. Capacidad de autorepresentación metateórica o crítica del propio eje mítico-ritual, es decir, el uso lúdico de la capacidad crítica.

Complejidad sintáctica: Medida relativa que cuantifica el número de proposiciones necesarias para explicitar un sistema.

Concepto: Relación endomórfica entre grupos neuronales del cerebro que toma como argumentos procesos de categorización (endomórficos o exomórficos).

Concepto primitivo: Aquel que no es reducible a otro.

Conciencia primaria: Proceso producido por el contraste de categorizaciones perceptuales y conceptuales memorizadas valorativamente y categorizaciones perceptuales presentes.

Congruencia semántica: unidad formal entre narraciones a través de los contenidos emocionales que expresan. Cualquiera de los relatos elaborados por una comunidad humana que han servido para organizar la vida de un grupo es congruente con cualquier otro que haya cumplido una función social análoga.

Contenido ontológico de un relato: Representaciones liminales o literales que contiene. Podemos cuantificarlo cuando comparamos dos relatos.

Dinero: El dinero es un estándar de valoración emocional relativa recíproca de las acciones y objetos económicos de una comunidad histórica. Tiene tres funciones interrelacionadas: la regulación de los procesos de intercambio, concepto para la medida de la energía, así como referente para la ordenación de las emociones primarias y enarias.

Divinización: Proceso social por el que los antepasados pasan a seres divinos, y los más relevantes, héroes y dioses, para finalmente hacerse dioses ociosos.

Ejes mítico-rituales: Un eje mítico-ritual representa una estructura dinámica compleja de interacción narrativa compuesta por tres diferentes tipos de narración.

1. La narración prevalorativa emocional que ha quedado codificada en las emociones básicas.
2. Las narraciones de determinación funcional o económicas, condicionadas por las pre-valoraciones emocionales de nuestra especie y en general de los mamíferos.
3. La acumulación de narraciones funcionales (la memoria de la praxis vital interpretada) produce un stock de narraciones de identidad desarrolladas a partir de las narraciones funcionales, a las que llamamos acciones de determinación primitivas.

Emoción primaria: Procesos de conciencia primaria de un organismo biológico que han sido protocolizados evolutivamente, tanto a nivel estimulativo como en la respuesta a tales estímulos, a partir de escenarios de supervivencia internos y externos constituidos por categorizaciones perceptuales y/o conceptuales, que son relevantes para las acciones de supervivencia individual y grupal.

Enarización: Llevar un proceso a su *grado n*. Así por ejemplo, nuestras emociones son procesos de enarización o complejificación de procesos neurales más básicos que compartimos con los mamíferos superiores.

Energía: Representación liminal o literal de la mitología científica.

Endomorfismo mitológico: Cualquier proceso de incorporación lingüística figurativa de una representación literal. Los endomorfismos son juegos retóricos del lenguaje, signos que remiten a objetos u a otros signos que a su vez remiten a otros signos, aunque no de manera ilimitada, pues el sistema está relativamente cerrado semánticamente en un momento dado con respecto a los exomorfismos, de lo contrario no podría haber comunicación.

Escenario: Relaciones entre objetos.

Escenarios semánticos: Escenarios de complejidad creciente anidados unos en otros según las propiedades y relaciones emergentes. Hay dos grupos fundamentales: escenarios vitales y escenarios simbólicos. En mitopoética, he dividido el continuo semántico en seis segmentos, tres de cada uno de los grupos fundamentales.

Exomorfismo mitológico: La determinación de un límite lingüístico, al establecimiento de una representación literal. Proyectamos nuestro sistema lingüístico sobre un apeiron y encontramos referentes que consideramos finales.

Estructura: Isomorfismo entre dos o más sistemas.

Hipóstasis globalizadoras: Representación del conjunto de un eje mítico-ritual como un referente absoluto.

Hipóstasis totalizadoras: Representación de conjunto de una acción mítica o conjunto de acciones míticas como

las que corresponden al mito de algún dios específico o a una disciplina simbólica específica, una ciencia, arte, etc.

Inconsistencia ontológica. Contradicción entre objetos y escenarios dentro de un eje mítico-ritual o entre dos ejes.

Inducción: Procedimiento neural vinculado al sistema de búsqueda por el que se crean escenarios y objetos (perceptuales o conceptuales) posibles a partir de los memorizados.

Inteligencia: La acción vital de generar escenarios semánticos, o dicho de otra forma, el proceso autopoético mimético del sistema vital en el que se generan relaciones y propiedades semánticas entre sus elementos que estabilizan la homeostasis orgánica.

Intuición: Conciencia primaria que corresponde a un escenario semántico (de manera relativa) que implica procesos de categorización exomórfica (percepciones) y endomórfica (conceptos). En sentido más general, son todas las cogniciones básicas unidas a las emociones primarias.

Lebenswelt: Mundo vital humano. Acervo de saber problemático de los miembros de una comunidad.

Mapeo Global: Sistema neural dinámico de categorización.

Mapeo neural: Relación entre poblaciones neuronales o entre estas y poblaciones de otras células.

Mes: Concepto plural utilizado en la mitología babilónica. Es un inventario de objetos físicos y conceptuales, así como de acciones, con los que se puede construir una tecnología de civilización.

Mímesis: Proceso interactivo entre dos o más sistemas, de los cuales, por lo menos uno, es sensible a las acciones del otro u otros.

Mito: Acción mítica.

Mitologización: Proceso epistemológico de origen lingüístico por el que el apeiron es apropiado categóricamente en un lenguaje primero como acción, luego como síntesis de relaciones, que primero son interpretadas miméticamente como sujeto-vida, para acabar siendo objeto para un nuevo marco de referencia mítico-ritual. Las secuencias de exomorfismos y endomorfismos que llevan a cabo los grupos humanos, en la que los referentes del pasado tienen un contenido semántico acrítico, en la medida que representan valoraciones exitosas que han contribuido a la supervivencia del grupo.

Morfismo: La determinación de una relación que vincula dos conjuntos, o dos sistemas, o dos estructuras.

Morfismo de la infinitud: Vinculación entre una categoría sobrenatural y una natural que enfatiza la distancia insalvable de la proporción. Hay otro morfismos posibles en esta relación: isomorfismo, automorfismo y homomorfismo.

Norma social y ley: Norma social es la proyección de una estructura mítico-ritual sobre un escenario concreto de la experiencia, es el protocolo más o menos consciente que dirige las acciones de tal escenario, y cualquier acción nueva será ejecutada conforme a tales protocolos o derivaciones suyas, salvo que la acción nueva suponga un escenario

de supervivencia inmediata, en cuyo caso tomará control el sistema subcortical emocional. La norma se convierte en ley cuando adquiere una formulación lingüística explícita, oral o escrita.

Objeto: Relaciones invariantes de categorización de acciones o procesos.

Persona social: Construcción narrativa de determinación económica, a la que de forma progresiva se le han acumulado narraciones de determinación primitiva. Hay personas físicas, personas generales (hombres, mujeres, viejos y jóvenes), jurídicas (físicas y metafísicas (alma)), artificiales (persona computacional), corporaciones de orden enario (por adición personas jurídicas (otras personas jurídicas, estados, organismos transnacionales, y personas computacionales (máquinas que realizan funciones económicas de la *segunda economía*)).

Plano mítico: Sistema de ejes mítico-rituales equivalentes en sentido narrativo: aquellos que contienen acciones míticas que muestran un grado similar de complejidad simbólica. Un plano mítico es una estructura conceptual que construye un relato de segundo orden con respecto a las acciones míticas, es una metanarración que explicita procesos mitopoéticos.

Propiedad: Categorización perceptual o conceptual que surge en proceso de conciencia primaria. Cada categorización es un conjunto de n-tuplos de mapeos neurales.

Racionalidad: Actividad neural de simbolización comunicativa diferida y mediada por objetos.

Racionalidad continua: Proceso autopoético de la vida-inteligencia.

Relación: Un conjunto de n-tuplos de propiedades.

Religión: Estructura mítico-ritual operativa en una sociedad.

Representación: Categorizaciones en las que interviene una conciencia primaria.

Rito: Proceso comunicativo emocional. Puede tener diferentes formas de enarización. En los seres humanos forma una unidad con los mitos.

Semántica: La interpretación de un sistema. Cualquier mapeo o asignación de identidad entre los elementos de dos conjuntos.

Signos: Representaciones sustitutivas de otras representaciones.

Sistema: Conjunto en el que distinguimos relaciones.

Sistema autopético: Sistemas en los que todo lo que es usado como una unidad, es también producido como una unidad en el sistema.

Sociedades *míticamente equivalentes*: Las que pertenecen a un mismo plano mítico y comparten una análoga complejidad mitopoética.

Überlebenswelt y Unterlebenswelt: Por *Unterlebenswelt* designo un grupo de acciones valorativas inconscientes, en el sentido de automatismo fisiológico, un tipo de valoración vital liminal, mientras que con *Überlebenswelt*, designo un grupo de acciones conscientes, que podrían ser llamadas (sin hipóstasis) supraconscientes o meta-

formales, acciones críticas de autoreflexión y constitución sistémica. *Lebenswelt*, *Überlebenswelt* y *Unterlebenswelt*, de manera conjunta, abarcarían el campo que he llamado interpretación mimética narrativa.

Zoé o vida-inteligencia: Nombre que denota el fenómeno de la vida como un proceso abierto surgido a partir de autopoiesis molecular que genera estructuras de complejidad creciente.

Índice General

- acción, 9, 24, 26, 27, 37, 39,
46, 63, 64, 71, 77, 80, 84,
90, 104, 109, 114, 117,
118, 121, 122, 123
comunicativa, 65
económica, 20, 22, 69, 77,
98, 99, 100
fisiológica, 77
acotado, 76
acrítico, 55, 58, 123
aionios zoé, 39, 40, 41
Akitu, 103
Alalu, 19
algoritmo, 60, 61, 74
alma, 69, 124
amor, 32, 61
animismo, 22
anomia, 112
Antepasado-Tótem, 114
antropológico, 25, 49, 61, 66
apeiron, 5, 34, 73, 76, 83,
121, 123
apodíctico, 24, 59
Aristóteles, 27, 53, 58
aritmética, 25, 59, 60, 61, 64,
75, 101
armonía, 49, 59, 90
arte, 35, 37, 79, 82, 88, 109,
122
ataraxía, 83, 84
ateísmo, 19, 22
atomismo, 22, 66
átomo, 24, 113
autoconsciente, 10
autopoiesis, 85
autoridad, 20, 58, 61, 107,
108
axiomas, 25, 59, 75
axiomático, 24, 60
axis mundi, 17, 18, 19
azar, 58, 83
Babilonia, 58
Bach, J.S., 79
Beckett, S., 91
Big Bang, 41
biología, 35, 40, 41, 70, 78,
120
bios, 25, 39, 41
Bloom, H., 87
Bonifacio VIII, 17
Buda, 81
budismo, 17, 36, 93
Buffalo, 93
Bula Unam Sanctam, 17
cadenas causales, 33, 40
canon literario, 87, 88
Caos, 41
carnavales, 103
categoría, 10, 45, 123
Caza del Buey, 93
censura, 87, 107
chtónico, 19
ciencia, 15, 16, 18, 20, 22, 23,
33, 35, 36, 43, 59, 114,
122
ciencia moderna, 23, 36
ciudad global, 20, 22
ciudad universal, 18, 21, 22

ciudadano lírico, 69, 90, 98
civilización, 17, 19, 122
clases gobernantes, 16
comercio, 20
complejidad, 124
concepto, 12, 20, 40, 45, 53, 56, 57, 61, 64, 65, 66, 84, 117, 122
conciencia, 9, 39, 54, 69, 70, 120, 124, 125
confucianismo, 17
congruente, 65, 80
conjuntos, 56, 64, 123, 125
consenso, 59, 61
construcción simbólica, 66, 70, 82
constructivo, 21, 25, 60, 61
cósmico, 10, 15, 113
cosmopolita, 21, 111
cosmos, 10, 39, 55, 57, 113
creación, 9, 10, 35, 37, 71, 80
cristianismo, 15, 16, 17, 18, 66
crítica, 5, 9, 26, 103, 104, 105, 107, 112, 113, 118
Crítica kantiana, 16
crítica lúdica, 113
cuantificador, 75
cuerpo, 31, 69, 71, 79, 97
cultura, 49
darwinismo, 16, 64, 70
definición, 46, 54, 63, 73
densidad de imágenes, 91
determinaciones económicas, 66, 99, 117
determinaciones primitivas, 51, 99
dinero, 5, 20, 29, 99, 100, 101, 110, 112, 119
Dios, 34, 51, 60, 61, 114
dioses, 10, 19, 20, 22, 24, 27, 29, 36, 49, 100, 114, 115, 120
dogmatismo, 105
dominación, 5, 10, 16, 55, 87, 98, 114
dominio, 63, 73
dopamina, 16, 25, 64
economía, 20, 21, 69, 90, 99, 104, 111, 117, 124
Edad Media, 28
efecto perverso, 20
Egipto, 90
ego, 70
élites, 16, 17, 21, 82
emergencia, 60, 64, 84
emoción, 15, 64, 66, 99, 117, 119, 120
emociones, 20, 22, 64, 70, 78, 80, 90, 100, 104, 119, 120, 122
emociones básicas, 20, 22, 64, 70, 78, 80, 120
Empédocles, 89
empirismo, 32
enarrio, 74, 124
enarización simbólica, 114
enculturación, 80, 87
endorfinas, 83
energía, 20, 40, 83, 99, 100, 112, 119
entorno, 46, 50, 54, 77, 108
episteme, 37
epistemología, 16, 22, 24, 25, 76, 95, 112
epistemológico, 17, 22, 33, 36, 40, 43, 44, 46, 50, 54, 60, 80, 123

esclavismo, 100
 espacio, 11, 34, 40, 45, 51,
 55, 76, 85, 105
 especie, 9, 10, 12, 15, 20, 66,
 71, 75, 104, 113, 120
 espontaneidad, 94
 esquizofrenia, 70, 111, 112
 estética, 37, 80, 93
 esteticismo, 32
 estratificación social, 18, 82,
 97, 103
 ética, 35, 36, 43, 83, 106, 110
 Euclides, 73
 eudaimonía, 84, 98
 Eurípides, 70
 Europa, 17, 28
 evidencias, 5, 23, 58, 61
 evolución, 9, 12, 13, 15, 36,
 37, 54, 70
 existencia, 9, 21, 32, 36, 39,
 44, 60, 61, 83, 114
 experiencia, 9, 12, 22, 23, 25,
 35, 41, 45, 56, 64, 65, 66,
 70, 71, 79, 80, 95, 96, 110,
 117, 118, 123
 explotación, 10, 18, 21
 extraterrestre, 50
 Facebook, 28
 fermiones, 65
 fertilidad, 19
 filosofía, 5, 0, 9, 10, 12, 15,
 17, 22, 23, 25, 43, 44, 49,
 66, 70, 73, 79, 89, 93
 final, 10, 15, 18, 33, 35, 36,
 40, 49, 60, 70, 84, 95
 finito, 56, 74, 76
 física, 21, 24, 34, 40, 46, 49,
 63, 65, 74, 78, 109
 fisiología, 77, 97
 fisis, 34, 47, 50, 66
 flecha temporal, 40
 fractal, 95, 96
 fuerzas fundamentales, 40
 futuro, 40, 50, 87, 96
 García Márquez, G., 91
 genio, 81, 82, 96
 globalización, 111
 Google, 28
 Gran Madre, 22
 Grecia, 12
 Hafiz, 32
 Haikai, 5, 93, 94
 helenismo, 18
 Hilbert, D., 59
 hiperaritmética, 75
 hipóstasis, 125
 historia, 9, 15, 35, 87
 Hollywood, 29
 hombre, 11, 34, 37
 homeostasis, 70, 77, 99, 100,
 122
 social, 65, 71
 Homero, 89
 humanidad, 9, 18, 36, 108
 humor, 105
 Íbico, 89
 idea, 9, 33, 46, 49, 53, 61, 65,
 69, 76, 82, 87, 88, 94, 96,
 109
identidad-diferencia, 45, 46
 Iglesia Católica, 28
 imaginación, 35, 74, 78, 113
 Imperio de Mali, 19
 Imperio Hitita, 19
 imperio Mauritania, 17
 Imperio Romano, 17, 19
 incondicionado, 33, 37
 India, 17, 84

individuación, 70, 71, 73, 97
 individuo, 24, 27, 28, 69, 71, 97, 109
 industria mediática, 87
 inferencia, 24, 25, 36, 59
 infinito, 56, 73, 75, 76
 inmortalidad, 5, 37, 70, 77, 78, 84, 90, 113
 inteligencia, 5, 10, 51, 53, 54, 70, 80, 84, 98, 100, 114, 125, 126
 interpretación, 9, 59, 80, 105, 125, 126
 intuición, 12, 25, 40, 64, 74, 75, 77, 85
 islam, 17
 isomorfismo, 34, 40, 63, 123
 iteración, 74
 jainismo, 17
 Joyce, J., 91
 juego, 59, 76, 83, 87, 105
 Kant, I., 25, 81
 Lebenswelt, 22, 23, 55, 58, 66, 74, 77, 122, 126
 lenguaje, 21, 60, 69, 71, 88, 121, 123
 ley humana, 23, 32, 51, 60, 66, 97, 101, 105, 112, 113
 ley universal, 12, 21, 25, 29, 41, 49, 55, 57, 65, 70, 82, 97, 101, 104, 112, 114
 Lezama Lima, J., 91
 libertad, 37, 84, 88, 97, 100, 104, 107, 108, 110, 112
 libertad de expresión, 107, 109, 112
 liminal, 13, 25, 63, 66, 71, 76, 84, 117, 121, 125
 liminalidad, 37, 80, 117
 liminoide, 103, 117
 lineal, 76
 lírica, 70
 literatura, 87
 lógica, 11, 24, 35, 51, 55, 58 de predicados, 59
 logicismo, 32
 logos, 24
 lúdico, 112
 Mahayana, 32
 mamíferos, 64, 120
 mapeos neurales, 64, 96, 124
 máquina, 61, 74
 maquinización, 59
 Marduk, 19
 Marx, K., 28, 100
 masas, 17, 28, 106
 matemática, 21, 33, 49, 51, 63, 73
 materia, 35, 37, 40, 63, 64, 65
 materialismo, 5, 16, 23, 32, 63, 65
mathesis, 51
 medida, 11, 73, 90, 97, 119, 123
 memoria, 28, 29, 41, 71, 88, 89, 95, 96, 120
 mercados financieros, 96
 Mes, 22, 122
 metafísica, 15, 18, 23, 29, 32, 51, 53, 65, 69, 78, 90, 96, 99, 100, 112, 124
 metro, 89
 Mishima, Y., 91
 misterioso, 18, 24
 misticismo, 32, 84
 mítico-ritual, 61, 69, 80, 96, 97, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125

mitología, 10, 12, 20, 82, 114,
 121, 122
 mitologización, 9, 118
 mitopoética, 26, 32, 37, 76,
 118, 121, 125
 mitos, 11, 16, 18, 20, 22, 24,
 25, 28, 31, 33, 41, 44, 51,
 56, 65, 70, 76, 77, 82, 85,
 87, 89, 90, 96, 98, 104,
 109, 111, 112, 113, 114,
 125
 molécula, 39, 45, 46
 morfina, 83, 84
 morfismo, 40, 77, 123
 Mozart, W., 81
 multiversos, 18, 41
 música, 90
 narraciones, 10, 16, 22, 51,
 87, 104, 110, 111, 112,
 119, 120, 124
 Nasredin, 94
naturaleza, 12, 17, 36, 81,
 106
 negantropía, 83
 neurociencia, 28, 51, 59, 70,
 79
 neurotransmisor, 28
 New York, 107
 Nietzsche, F., 16
 nihilismo, 16, 56, 66, 83
 nostalgia, 32
 objetividad, 13
 ontoepistemología, 25, 31, 49,
 56, 67, 76
 ontología, 15, 16, 17, 18, 19,
 20, 25, 33, 55, 61
 ontológico, 17, 20, 24, 46,
 119
 ontoteológico, 47
 operador semántico, 44, 45,
 66, 85
 opiáceos, 28, 83
 orden, 17, 21, 33, 41, 49, 64,
 74, 82, 87, 103, 110, 112,
 124
 Oriente Medio, 107
 Osiris, 70, 90
 oxitocina, 28
 paradigma, 33, 44
 paradoja, 69
 Parménides, 73, 89
 partículas elementales, 40
 pasado, 9, 12, 15, 32, 35, 40,
 49, 63, 95, 96, 105, 123
 patologías, 83, 114
 Peano, G., 59
 pensamiento, 9, 15, 25, 40,
 44, 47, 49, 55, 57, 60, 83,
 87, 95, 100, 109, 113
 Persia, 17, 19
 persona, 9, 69, 80, 84, 88, 90,
 97, 103, 104, 107, 110,
 124
 personalidad, 37, 84
 pitagorismo, 32, 49
 Platón, 45, 73
 platonismo, 23, 32
 plusvalía, 100
 poema, 5, 89
 poiesis, 33, 37, 84
 política, 10, 18, 20, 103, 106,
 110
 positivismo, 16
 postmodernidad, 22
 postulado, 28, 54, 73
 praxis, 106, 111, 120
 presente, 9, 10, 28, 49, 58, 87,
 95, 96

Primavera Árabe, 103
 principio, 17, 24, 35, 36, 39,
 45, 46, 49, 60, 61, 95, 106
 procesos informacionales, 54
 propiedad, 53, 60, 61, 71, 73,
 103
 Propp, V., 94
 protocolos, 27, 64, 70, 96, 99,
 123
 prueba, 21, 34, 58, 59, 61
 psicobiología, 47
 psicobiológico, 12, 80
 psique, 18, 94
 Purusha, 10
 Putnam, H., 55, 56
 racionalidad continua, 54, 77,
 118
 ratio et auctoritas, 88, 109
 razón, 25, 39, 54
realidad, 5, 10, 12, 16, 22, 23,
 31, 35, 36, 55, 57, 63, 65
 realidad externa, 56
 realización espiritual, 84
 redes sociales, 103
 referentes, 16, 21, 25, 33, 58,
 64, 65, 121, 123
 religión, 18, 36, 51, 87, 106
 representaciones, 12, 33, 51,
 55, 65, 115, 125
 revelación, 34, 75, 112
 revolución, 27, 28
 industrial, 17
 rima, 89
 robot, 54, 101
sabiduría, 12, 56
 sacerdotes, 17, 19, 22, 41
 Sagan, C., 11
 samsara, 32
 Sasa, 5, 95, 96
 semántica, 59, 60, 61, 65, 91,
 99, 118, 119, 122
 ser supremo, 10
 Shanska, 19
 simbólico, 9, 10, 11, 51, 54,
 60, 64, 66, 67, 74, 77, 83,
 99, 100, 108
 sintaxis, 59, 75
 síntesis, 12, 19, 64, 123
 sistema, 124
 abierto, 60
 neural, 16, 25, 27, 64, 79,
 84, 104
 Song, dinastía China, 17
 subjetivismo, 32
 sufís, 11, 32
 Sundiata, 19
 superordenador, 50
 supervivencia, 12, 15, 16, 25,
 27, 47, 58, 64, 71, 100,
 104, 114, 120, 123, 124
sustancia-accidente, 46
 sustrato, 32, 35, 69
 Suzuki, D., 93
 swahili, 95, 96
 Tang, dinastía China, 17
 taoísmo, 17
 Tegmark, M., 49, 50
 televisión, 28
 temporalidad, 77
 teología, 22, 23, 75
 teorema de Gödel, 59
 teoría, 21, 45, 50, 54, 56, 64,
 66, 77, 100
territorialidad, 20
 Teshub, 19
 tiempo, 9, 34, 40, 45, 56, 76,
 77, 85, 95, 106
 trabajo, 43, 101, 109, 113

transcendentalismo, 51
 transfinito, 75
 Überlebenswelt, 66, 77, 125
unidad-multiplicidad, 46
 universalidad sintáctica, 59
 universo, 1, 2, 0, 10, 11, 21,
 24, 25, 31, 33, 35, 37, 40,
 45, 49, 56, 59, 84, 106,
 112, 113, 114
 valoración, 37, 65, 78, 79, 80,
 119, 125
 Vedanta, 36
verdad, 10
 vida, 9, 10, 11, 13, 15, 17, 18,
 23, 25, 27, 29, 31, 35, 37,
 39, 43, 45, 49, 51, 53, 54,
 56, 58, 67, 71, 78, 80, 83,
 84, 88, 93, 96, 100, 105,
 110, 112, 113, 114, 115,
 119, 123, 125, 126
 vida-inteligencia, 10, 54
 vitalismo, 17, 32
 web, 88
 Whitman, 32, 70
 Wigner, E.P., 49
 Zamani, 5, 95, 96
 Zaratustra, 32
 Zen, 5, 93
 zoroastrismo, 17

